

# نَهْيَايَةُ السُّوَلِ

فِي شَرْحِ مِنْهَاجِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي نَاصِرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْبَيْضَاوِيِّ  
المتوفى ٦٨٥ هـ

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرزاق بن الحسن  
الأسنوي الشافعي المتوفى ٧٧٢ هـ

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿سُلَّمُ الْوُصُولِ﴾ لشرح نهاية السؤل

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿الشيخ محمد بن حنيت المطيعي﴾

مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الرابع

عالم الكتب

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## قال « الكتاب الرابع - في القياس »

وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت . أقول القياس والقياس مصدران لقاس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع بقيسه قياساً وقياساً اذا قدره به وهو يتعمد بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعمد بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ثم ان التقدير يستدعي التسوية فان التقدير يستلزم شيئين بنفس أحدهما الى الآخر بالمساواة وبالنظر الى هذا اعني المساواة عبر الاصوليون عن مطلوبهم بالقياس . وقد عرفوه بتعريفات كثيرة . والخيار منها عند الآمدي وابن الحاجب انه مساواة فرع لاصل في علة حكمه <sup>(١)</sup> والخيار عند الامام وأتباعه ما ذكره المصنف . ثم ان القياس له أربعة أركان وهي : الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور . فقوله اثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بأمر على

(١) قال الاسنوي « وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والخيار منها عند الآمدي وابن الحاجب انه مساواة فرع الى آخره » وأقول ان القياس حجة آية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحكامه وليس هو فعلاً للاحد فلذلك كان الخيار هو ما اختاره الآمدي وابن الحاجب . لكن لما كان معرفته انما هي بفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازاً كما صنم المصنف . ولذلك قال في مسلم الثبوت وكثيراً ما يطلق القياس على الفعل أى فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة . وساق تعريفات كثيرة كلها ترجع الى فعل المجتهد . ثم قال وهو أى اطلاق القياس على للفعل مسامحة

أمر . وقوله مثل احتز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا . وأشار به أيضا الى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله . قال الامام والمثل تصوره بديهى أى لا يحتاج الى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالى عن ذلك التصور خاليا عن التصديق . وقوله حكم هو غير منون على الاضافة لما بعده وأشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل . والمراد به ههنا نسبة أمر الى آخر ليكون شاملا للشرعي والعقلي واللغوي ايجابا كاف أو سلبا فان القياس يجري في كلها على ماستعرفه . وقوله معلوم أشار به الى الركن الثانى وهو الاصل . وقوله فى معلوم آخر أشار به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور . وانما عبر به ولم يعبر بالشئ لان القياس يجري في الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعا أو ممكنا والشئ لا يشمل المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعة . وانما رجح التعبير به على التعبير بالاصل والفرع لثلا يقال تصورها فرع عن تصور القياس فتعريفه بهما دور . وقوله لاشترأكما فى علة الحكم أشار به الى الركن الرابع وهو ائمة وسيأتى تعريفها <sup>(١)</sup> . واحتز بذلك عن اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لا للاشتراك فى العلة بل لدلالة نص أو اجماع فانه لا يكون قياسا . وقوله عند المثبت ذكره ليتناول

(١) قال الاسنوى « وقوله لاشترأكما فى علة الحكم أشار به الخ » أقول وأشار به أيضا الى أن الشرط أن تكون المشاركة فى نفس علة الحكم لا فى قدرها فانها قد تكون فى الفرع أقوى وقد تكون أضعف وقد تكون مساوية ولا بد فى العلة من تقييد العلة بكونها غير مفهومة لغة لثلا يرد النقض بمفهوم الموافقة على القول بأن دلالة غير قياسية كما هو مذهب الحنفية وقول المحققين من غيرهم كالشافعية

الصحيح والفاسد في نفس الامر<sup>(١)</sup> وعبر بالمتبث وهو القائس ليم المجتهد والمقلد كما يقع الآن في المناظرات . قال الآمدي وهذا الحد يرد عليه اشكال مشكل لا يحيص عنه وهو أن اثبات الحكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا في الحد يقتضى توقف القياس عليه وهو دور . وقد يقال إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لا نسلمه بل ندعى أنه رمم . وقد أشار اليه امام الحرمين في البرهان

قال « قيل الحكمان غير متماثلين في قولنا لولم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة . قلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير والتلازم والاقتراني لانسيهما قياسا : وفيه بابان :

(١) قال الاسنوى وقوله « عند المتبث ذكره ليتناول الصحيح والفاسد الخ » اعلم أن العلماء فريقان : فريق المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا فعند هؤلاء لا مساواة في الواقع الا بنظر المجتهد فان كل ما يحصل بنظره فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئها ، والرجوع من المجتهد عن رأى الى رأى كالنسخ عند هؤلاء فلا يكون ما أدى اليه النظر الاول باطلا عندهم ولا ينتهى حكم النظر الاول دون تتبع الثاني ، وهؤلاء لا يحتاجون الى قيد في نظر المجتهد ولا عند المتبث كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها عندهم ملازمة للمساواة في نظره . وفريق المخطئة الذين يرون أن المصيب مجتهد واحد ومن عداه على الخطأ وان كانوا لا يؤخذون بذلك بعد بذل الوسع والاجهاد ، فهؤلاء يقولون المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطئ فلو لم تقيد بقولنا في نظره أو عند المتبث خرج القياس الفاسد الذى ليس مطابقا للواقع كما قلنا ان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية . فلاجل أن يعم التعريف القياس الفاسد زيد قيد في نظره أى المجتهد أو عند المتبث أى المجتهد وهذا القيد وان أخرج المساواة التى لا يراها المجتهد الا أنه لا يضر لعدم تعلق الغرض بها لان المساواة التى لم ينلها نظر المجتهد لا اعتداد بها فلذلك لم يتعلق الغرض بالبحث عنها ومن هذا تعلم أن قول



## الباب الاول - في بيان انه حجة

وفيه مسائل «

أقول اعترض بعضهم على هذا الحد فقال انه غير جامع لان اشتراط تمائل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه . ومثاله ما قاله المصنف . وتقريره انه اذا نذر أن يعتكف صائماً فإنه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقاً ، ولو نذر أن يعتكف مصلياً لم يشترط الجمع اتفاقاً بل يجوز التفريق . واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه أبو حنيفة ولم يشرطه الشافعي فيقول أبو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف عند الإطلاق لم يصر شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف حالة الإطلاق لم تصر شرطاً له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الإطلاق فالحكم الثابت في الأصل أغنى الصلاة عدم كونها شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا حكماً وعلة . وأجاب المصنف بأننا لانسلم انه غير جامع فإن الذي سميتموه قياس العكس انما هو تلازم . فإن المستدل يقول لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطاً فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم . والى هذا أشار بقوله قلنا تلازم . ثم ان دعوى ملازمة أمر لامر لا بد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء وهو ان ما ليس بشرط لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياساً على الصلاة . واليه أشار بقوله والقياس لبيان الملازمة يعنى أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل هنا لبيان

الاسنوى وعبر بالثبت وهو القأس ليع المجتهد والمقلد غير صحيح ، وكان الاصوب أن يقتصر على المجتهد لان المقلد ليس مثبتاً للحكم ولا قأساً بل هو

الملازمة. فتلخص ان قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذي لبيان الملازمة . ثم شرع المصنف يحجب عن كل منهما لاحتمال أن يكون هو المقصود بالايراد . فأجاب عن الثاني ثم عن الاول . وحاصله أن الخصم ان اعتمد في ايراد قياس العكس على القياس الذي لبيان الملازمة فهو غير وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم أن لا يشترط أيضا حالة النذر كما أن الصلاة لا تشترط في الاعتكاف حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف . والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط في صحة الاعتكاف فان قولنا اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديرا . والى هذا أشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم في الايراد على التلازم فنحن نسلم انه خارج عن حد القياس لكن لا يضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لان أصول الفقه انما يتكلم فيها على القياس المستعمل في الفقه والفقهاء انما يستعملون قياس العلة وأما ما عداه كالتلازم والاقتران فان الذي يسميهما قياسا انما هم المنطقيون اذ القياس عندهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي يسميه الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته ، ويعبر عنه بالاستثنائي سواء كان بان أو لو ، وأما الاقتران فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لابد فيها من النية ينتج أن كل وضوء فلا بد فيه من النية . والى هذا أشار بقوله والتلازم والاقتران لانسميهما قياسا . والتقرر المذكور في السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره

قال « الاولى في الدليل عليه يجب العمل به شرطا . وقال الفقهاء والبصري عقلا والقاشاني والنهرواني حيث العلة منصوصة أو الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف . وداود أنكر التعبد به وأحاله الشيعة والنظام . استدل

مقلد للمجتهد المذنب القاس . وقد قدمنا لك في تعريف الفقه أن ما عند المقلد ليس واحداً من الادلة الاربعة

أصحابنا بوجوه : الاول انه مجاوزة عن الاصل الى الفرع والمجازاة اعتبار وهو مأمور به في قوله تعالى فاعتبروا . قيل المراد الاتعاظ فان القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية . قلنا المراد القدر المشترك . قيل الدال على الكلى لا يدل على الجزئى . قلنا بلى ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم . قيل الدلالة ظنية . قلنا المقصود العمل فيكفى الظن « أقول اتفق العلماء كما قاله فى المحصول قبيلى هذه المسئلة على ان القياس حجة فى الامور الدنيوية . واختلفوا فى الشرعية . فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا<sup>(١)</sup> . وذهب القفال والشاشى من الشافعية وأبو الحسين البصرى

(١) قال الاسنوى « واختلفوا فى الشرعية فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا الخ » أقول الكلام فى موضعين الاول فى الجواز العقلى وعدمه الثانى فى وقوعه وعدمه أما الاول فقال الجمهور من أهل الاسلام العمل بمقتضاه جائز عقلا فلا يحمله العقل وليس واجبا عقلا كما قال القفال وأبو الحسين البصرى المعتزلى ولا ممتنعا عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام استدل الجمهور بانه لو كان ممتنعا عقلا لزم من وقوعه محال ولا يلزم من ذلك محال أصلا ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم أن المماثلات حكمها واحد وانكار هذا مكابرة وهذا الدليل انما يبطل قول من يقول بالاستحالة وأما قول القفال وأبى الحسين فلا يهجننا ابطاله ولذلك اعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهته . استدل قائلو الوجوب بأنه لو لم يكن التعبد بالقياس والعمل به واجبا لخلا اكثر الوقائع عن الاحكام والتالى باطل فالمقدم مثله أجابوا بأننا لا نسلم بطلان التالى بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلمنا بطلان التالى فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على حكم كل واقعة بالعمومات فلا خلو لاكثر الوقائع عن الاحكام فان قيل لم توجد العمومات كذلك قلنا لم يبق الوجود الوجوب العقلى لانه يكفى فى رفعه احتمال وجودها . فان قيل اختلاف المجتهدين رحمة فلو وجدت العمومات وعمت الاحكام كل واقعة لم يوجد اختلاف المجتهدين فتذهب هذه الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف بين المجتهدين لا ينحصر فى القياس لجواز الاجتهاد فى غيره من الظواهر والخفى

من المعترلة الى أن العقل قد دل على ذلك يعني مع السمع أيضا كما صرح به في المحصول.  
وقال القاشاني والنهرواني يجب العمل به في صورتين: احدها أن تكون علة الاصل

والمتشابه فتختلف آراء المجتهدين في فهم معانيها وأخذ الحكم الشرعي منها  
وتوجد الرحمة الكثيرة باختلاف المجتهدين قال في مسلم الثبوت ثم انه أي لزوم  
العمل بالقياس لا يخلو عن قوة لان الاحكام مبنية على المصالح وهي متفاوتة  
حسب تفاوت الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الرأي والا  
خلت الوقائع بعدم كفاية العمومات فتدبراه مع ايضاح. قال في القوانح عليه  
وأنت لا يذهب عليك ان تفاوت المصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت  
ضوابط موضوعية من قبل الشارع محل تأمل لا بد في ابانة ذلك من دليل كيف  
والضوابط الموضوعية من أهل الاجتهاد لم تخرج واقعة الى هذه الغاية فما ظنك  
فيمن علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتأمل اه. وأقول ان كل ما قيل  
ويقال في هذا الموضوع أخذا ورداً بين المختلفين واستدلالات وجوابات انما هو مجرد  
جدل ومناقشة بعيدة عن الواقع الذي قرره في القياس والواقع الذي قرره في  
القياس انه مساواة مسكوت بمنطوق في علة حكم ذلك المنطوق وجميع العمل  
التي ترجع الى مصالح العباد التي انبنت عليها الاحكام الالهية تفضلا منه ورحمة  
بهم من جاب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم لا يمكن أن تكون عللا تنبئ عليها  
الاحكام الالهية الا باعتبار الشارع اياها عللا لذلك الاحكام مؤثرة فيها بأحد  
الاعتبارات الاربع من اعتبار نوع العلة أو جنسها في نوع الحكم أو جنسه  
باتفاق الجميع أو الاخالة على ما يقول به الائمة الثلاثة فالتعليل في نفسه ليس  
واجبا وليس كل مصلحة للعباد تصالح علة للحكم الالهي فالكل راجع للشرع وليس  
للعقل في ذلك أدنى مدخل بل النصوص الواردة عن الشارع قسمان قسم عام  
بمقتضى دلالة اللفظية مستغرق كل ما يصلح له أو غير مستغرق بل على البديل  
وقسم عام بعلمته ومبناه باعتبار الشارع تلك العلة علة الحكم فرجع القياس الى  
النص الشرعي عاما بلفظه او خاصا كذلك واستدل القائلون بامتناعه عقلا بأن  
القياس طريق غير مأمون من الخطأ والعقل يمنع من سلوك طريق غير مأمون

منصوصة اما بصريح اللفظ أو بإيمائه. والثانية أن يكون الفرع بالحكم أولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واعتراضاً بأنه ليس للعقل هنا مدخل لافي الوجوب ولا في عدمه كما قاله في المحصول أيضاً. وهذه الثانية أبدلها في المستصفي بالحكم الوارد على سبب كرجم ما عز. وأبدلها في البرهان بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه كقياس صب البول في الماء بالبول فيه لكنه جعل الثاني من كلام المصنف داخلاً في القسم الاول. وانكر داود الظاهري وأتباعه التعبد به شرعاً أي قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس وان كان جائزاً عقلاً. وهذا الذي ذكره المصنف يخالف لما في المحصول والحاصل فان المذكور فيهما أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلاً التعبد بالقياس كالمذهب الذي ذكره المصنف بعد هذا لكنته موافق لما نقله عنه الغزالي وامام الحرمين وهو مقتضى كلام الآمدي وابن الحاجب أيضاً. وذهب جماعة الى أنه يستحيل عقلاً التعبد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة. وفيه نظر من وجوه: منها أن صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا عن النظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصة قال لان مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتي <sup>(١)</sup>. ومنها

من الخطأ فالقياس ممنوع عقلاً قلنا منع العقل مطلقاً ممنوع بل اذا كان الصواب راجحاً لا يمنع العقل فان المظان الاكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحاً ينبغي أن لا يترك وكيف يترك راجح الصواب واكثر تصرفات العقلاء لفوائد غير متيقنة بالاستقراء ثم هذا الدليل منقوض ايضاً بظواهر النصوص فانه غير طريق مأمون لوجود الاحتمال فلا تتبع وهذا باطل لعدم اعتبار الاحتمال العقلي الذي لا يقوم عليه دليل

(١) قال الاسنوي « نقلوا عن النظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصة قال لان مبناها الى آخره » أقول قال النظام حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشارع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبراً عنده تعالى ووجه عدم اعتبار الاحكام كذلك انه ثبت الفرق بين المتماثلات كما يجاب الفصل من المنى دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق القليل دون

أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلي لم ينكره أحد وأن النظام يقول ان التنصيص على العلة أمر بالقياس فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام

خاصب الكثير مع ان جنابة الاول أصغر من جنابة الثاني وكثير من الاحكام كذلك وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية بين القتل عمدا وخطأ في الاجرام مع أن العمد جنابة كاملة دون الخطأ وكالزنا والردة كلاهما يوجب القتل مع كون الثاني أكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقضي بالعكس بان يثبت الجمع بين التماثلات والفرق بين المختلفات قلنا لا نسلم ان التماثلات تماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف التماثلات في مناهل الحكم واتفاق المختلفات فيه فيجوز الفرق لفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق ويجوز الجمع بجامع بين المختلفات فلا مخالفة بالنظر الى هذا الجامع فليس المماثلة مطلقا ولا لمخالفة مطلقا ألا ترى النظام نفسه مع مخالفته ايانا باعتزله متفق معنا في الاسلام مختلفة أحكامنا معه بالنظر الى الاول وتنفق بالنظر الى الثاني على ان الاتفاق لعلل مختلفة جائز فيجوز أن يكون لعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد الاحكام .

الموضع الثاني وقوعه وعدمه قال الاكثرون هو واقع البتة وخالف في ذلك داود الظاهري والقاشاني والنهرواني فهؤلاء وان جوزوا التعبد بالقياس والعمل به عقلا لكنهم منعهو سمعا وشرطا وحكي عن داود انكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاشاني والنهرواني انه واقع اذا كانت العلة منصوصة ولو ايماء وانما انكروا فيما عدا ذلك وافترق القائلون بوقوع العمل به فقال الاكثري منهم بالوقوع سمعا وقال طائفة من الحنفية والشافعية بوقوعه بالعقل قال في مسلم الثبوت وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثري القائلين بوقوعه سمعا خلافا لابن الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم ان ابا الحسين قال بالوجوب العقلي وههنا قال بالظنية وبينهما تناف قلنا ظنية وقوع التعبد لا ينافي وجوب التعبد به عقلا اذ الشيء يجب أولا ثم يقع فيجوز أن يكون وجوبه قطعيا ووقوعه ظنيا أقول ينافي هذا الجواب ان مذهب أبي الحسين في وجوب التعبد بالقياس معناه يجب على الله تعالى أو من الله تعالى نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له أن يتعبدنا بالقياس وما

كذهب القاشاني والنهراني من غير فرق وقد غير بينهما وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا أيضا . ومنها أن الشيعة منقسمة الى امامية وزيدية والزيدية قائلون بانه حجة كما سيأتى فى كلامه . وقوله « استدل » أى استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى . الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا . وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجازة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان أى عبرت عليه . والاعتبار مأمور به لقوله تعالى فاعتبروا الى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فينتج أن القياس مأمور به . وقوله « قيل » المراد أى اعترض الخصم بثلاثة أوجه : أحدها لانسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاتعاظ فان القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية لانه حينئذ يكون معنى الآية يخرجون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الدرة على البر وهو فى غاية الركة فيصان كلام البارى تعالى عنه . وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ <sup>(١)</sup> والمشارك بينهما هو المجاوزة فان القياس

يجب على الله أو منه يقع قطعاً فقطعية الوجوب ملزوم قطعية الوقوع ومنافى لل لازم مناف للملزوم فلزم التناقى بين القول بالوجوب وظنية الوقوع والجواب الصحيح انه لم يقل بظنية الوقوع بل يقول ان الدليل السمعى الذى دل على الوقوع ظنى وهذا لا ينافى ان الوقوع مقطوع به من جهة اخرى هى ما قلناه من الدليل العقلى

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك الى آخره » أحسن من هذا فى الجواب أن يقال السبب فى الامر بالاعتبار هو الاتعاظ بما فعل الله بنى النضير بسبب ما فعلوا من العدوان الا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالمعنى ردوا الشئ الى نظيره فى مناطه فى المثلثات وغيرها ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلى بل هو أيضا نوع منه ولا يرجع الامر الى ما ذكرتم بل الى انا فعلنا بهم ما فعلنا جزء لما فعلوه وعقابا عليه فقيسوا

مجاورة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه . وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبة القدر المشترك بينه وبين الاتعاظ فان من سئل عن مسألة فاجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا . الاعتراض الثاني انه لا يلزم من الامر بالاعتبار الذي هو القدر المشترك الامر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلي والقياس جزئي من جزئياته والدال على الكلي لا يدل على الجزئي . وأجاب في المحصول بوجهين : أحدهما وعليه اقتصر المصنف أن ما قاله الخصم من كون الامر بالماهية الكلية لا يكون أمرا بشيء من جزئياتها على التعمين مسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهي جواز الاستثناء فانه يصح أن يقال اعتبروا الا في الشيء الفلاني وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء

الامور بامثالها انتم يا أهل الابصار فدخل فيه قياس أفعالنا على أفعالهم في وجود الجزاء فيحصل الاتعاظ وقد يحمل كلام المصنف والاسنوي فيما أجابا به على هذا لكن يحتاج الى تكلف وبهذا الذي قلناه يندفع أيضا ما قيل الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاختياج الى الصانع على حاجة البناء الى البناء . وقد أجاب صدر الشريعة في توضيحه عن هذا الوجه بجواب آخر بالتسليم فقال لو حمل الاعتبار في الآيات على الاتعاظ فقط دون الاعمال دلت الآية على القياس الشرعي بدلالة النص ، وذلك لان فاء التفريع في قوله تعالى « فاعتبروا » يدل على ان القصة السابقة وهي اخراج بنى النضير الى الشام وقذف الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بأيدي المؤمنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب فيجب في كل ما هو سبب ومسبب وهو معنى القياس الشرعي قال صاحب التلويح هذا انما يتم لو دل التفريع على ان ما قبله سبب تام وان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة بل انما يقتضى الداخل في الجملة فلا يدل على ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب قلنا الصحيح ان الفاء تفيد استلزام الاول للثاني لغة كما في شرح الرضى للكافية



معياري العموم. وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم<sup>(١)</sup> اذا كان عبارة عن اخراج مالولاه لوجب دخوله اما قطعاً أو ظناً ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا<sup>(٢)</sup> فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم وأيضاً فان هذا الجواب لو صح لأمكن اطراده في سائر الكليات<sup>(٣)</sup> فلا يوجد كلي الا

(١) قال الاسنوي « وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معياراً للعموم الى آخره » قد اعترض الخصم بوجوه : الاول ان الامر بالاعتبار يجوز أن يكون للندب فلا يفيد وجوب التعبد ويحتمل أن يكون للمرة وهي تتحقق في ضمن الاتعاظ الواجب خصوصاً أيضاً ويحتمل أن يكون خاصاً بالحاضرين وقت النزول فقط فلا يجب التعبد به علينا وأجاب عن هذه الوجوه صاحب مسلم الثبوت بان كون الامر للندب أو للمرة أو للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة قال في الفواتح عليه أما الاول فلانه لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات وأما الثاني فيأبى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرار وكذا المقام وأما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة اهـ وبقوله واما الثاني فيأبى عنه التفريع الى آخره يندفع الاعتراض الثاني فان من لوازم التكرار أن يعم كل الجزئيات واحتماله غير ذلك لا دليل عليه فلا يلتفت اليه ولو حمل العموم في جواب المصنف على التكرار المستفاد من العلية وجواز الاستثناء على ما يناسب ذلك لاندفع اعتراض الاسنوي عليه بما ذكره

(٢) قال الاسنوي « ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا الخ » يقال عليه ان الفعل وان كان في سياق الاثبات لكنه معلول بعملة متكررة فيتكرر بتكرارها فيقتضي العموم بهذا المعنى ويكون الاستثناء عبارة عن اخراج مالولاه لدخل

(٣) قال الاسنوي « وأيضاً لو صح لأمكن اطراده الى آخره » يقال عليه ان كان مرادك أمكن اطراده في سائر الكليات سواء وجد ما يقتضي التكرار أو لم يوجد فغير مسلم وان كان مرادك في الكليات التي لها علل متكررة فتتكرر بتكرار عللها كما هنا فهو مسلم ولا يضر اطراده في ذلك

وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل. والجواب الثاني ان ترتيب الحكم على الشيء يقتضى العملية وذلك يقتضى أن علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس<sup>(١)</sup>. وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة<sup>(٢)</sup> والتخيير يقتضى حواز العمل بالقياس وجوار العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب. الاعتراض الثالث سلمنا أن الآية تدل على الامر بالقياس لكن لا يجوز النمسك بها لان النمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم اما يفيد الظن والشارع انما أجاز الظن في المسائل العملية وهى الفروع بخلاف الاصول لفرط الاهتمام بها. وأجاب المصنف بانه

(١) قال الاسنوى « وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس الى آخره » أقول ما قاله صاحب التحصيل ممنوع بل هو اثبات للقياس بمقتضى اللفظ الدال لعة على ذلك فى الآية وهو الفاء كما قدمناه فانها تدل لعة على استلزام الاول للثاني أى عملية الاول للثاني فيتكرر الثاني بتكرر الاول فليس هذا من اثبات القياس بالقياس

(٢) قال الاسنوى « وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات الى آخره » أقول يرد على هذا ان الخصم أن يقول ان كونه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة انما يتم اذا لم نحمل الآية على الاتعاظ دون القياس الشرعى وأما اذا حملناه على ذلك بقرينة صدر الآية فلا يقتضى التخيير بل يتعين حمله على الاتعاظ فيضطر الى أن يقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ويلغو هذا الجواب وأما قول الاسنوى وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به الى آخره فهو مسلم لكنه لا يقطع عرق الاشكال الا بالنظر لهؤلاء القائلين بذلك لا بالنظر لمن لا يسلم هذا الاستلزام لانه ليس استلزاما عقليا بل هو اتفاق فقط

لا نسلم أنها علمية<sup>(١)</sup> لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة إليها. هذا هو الصواب في تقريره . وقد صرح به في الحاصل وهو رأى أبي الحسين وإن كان الاكثرون كما نقله الامام والآمدي قالوا انه قطعى . وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة فباطل قطعاً لأن المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة وقد التزم في المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف باننا لا نسلم أنها علمية الخ » أقول من العلماء من قال ان الآية دالة على ذلك بطريق الظن لوجود الاحتمال وبناء على هذا اجاب المصنف بما أجاب به وقال الاكثرون كما نقله الآمدي انه قطعى ونقول ان القطعى يطلق على معنيين : أحدهما ما لا يطرئه احتمال اصلاً وهذا ينحصر في الدليل العقلي البرهاني والدليل النقلى الذى احتفت به قرائن قاطعة عينت المراد منه تعييناً لا يقبل الاحتمال بوجه من الوجوه وذلك كالادلة النقلية الدالة على فرضية الصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك . والمعنى الثانى ما يحتمل احتمالاً عقلياً لم يقم عليه دليل ومرادهم بالقطعى هنا هو هذا الذى يقطع احتمالاً ناشئاً عن دليل، وإن وجد احتمال غير ناشئ عن دليل مما يعمد فى العرف واللغة كلا احتمال فلا ينافى مطلق الاحتمال البعيد لغة وعرفاً . ولو لم يكن المراد هذا المعنى بل المعنى الاول الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية واعتبارها دليلاً قطعياً فان احتمال التجوز وارادة الانعاز وعدم استعمال الفاء فى الازوم قائم ولو كان بعيداً يعمد عرفاً كلا احتمال وينسب العرف لمبدئه بما يكره فافهم . كذا يؤخذ من الفوائد ملخصاً موضعاً . ومن هذا تعلم ان دلالة الآية على ما ذكر قطعية بهذا المعنى واختيار ان المسئلة علمية كما يقول به الاكثرون ولو حمل قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية على ذلك ويراد من الظن فى كلامه ادراك الطرف الراجح رجحاناً يجعل احتمال النقيض فيه كلا احتمال لوافق ما قاله الاكثرون لكن ظاهر ذكره فى مقابلة قولهم انه لا يريد ما أرادوه

قال « الثاني قصة معاذ وأبي موسى . قيل كان ذلك قبل نزول « اليوم أكملت لكم دينكم » قلنا المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع . الثالث أن أبا بكر قال في الكلالة أقول برأى الكلالة ماعدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجماعا . وعمر أمرأبا موسى في عهده بالقياس . وقال في الجد أقضى فيه برأى . وقال عثمان ان اتبعت رأيتك فسديد . وقال على اجتمع رأيت ورأى عمر في أم الولد . وقال ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم والالاشهر . قيل ذموه أيضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا . الرابع أن ظن تعليل الحكم في الاصل بعله توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الرابع » أقول الدليل الثاني على حجية القياس السنة <sup>(١)</sup> فانه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وأبا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان أقرب الى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما . واعترض الخصم بان تصويب النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الاحكام وأما بعد اكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجة لان شرط القياس فقدان النص . والجواب أن التصويب دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت . والمراد من الاكمال المذكور في الآية انما هو اكمال الاصول لانا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لاثبات تلك الفروع .

(١) قال الاسنوى « الدليل الثاني على حجية القياس السنة فانه روى الخ » أقول لقائل ان يقول ان ماروى خبر آحاد يفيد الظن ولا يفيد الاثبات في الاصول قلنا قال في مسلم الثبوت هو خبر مشهور يفيد الطمأنينة وهو فوق ظن الآحاد وبمثله يصح اثبات الاصل فافهم اه فهو يفيد اليقين والقطع بالمعنى الذي قلناه في الآية السابقة

وقوله « الثالث » أى الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع<sup>(١)</sup> فان الصحابة قد تكرروا منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا . بيانه أن أبا بكر رضى الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأى فان يكن صوابا فن الله وان يكن خطأ فني ومن الشيطان . الكلالة ماعدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجماعا كما قال المصنف . وأيضا فان عمر رضى الله عنه لما ولي أبا موسى الاشعري البصرة وكتب له العهد ~~أمره~~ فيه بالقياس فقال : اعرف الاشياء والنظائر وقس الامور برأىك . وقال عمر أيضا في الجدة أقضي فيه برأى . وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيتك فسيدي وان تتبع رأيت من قبلك فنعم الرأى . وقال على رضى الله عنه اجتمع رأيت ورأيت عمر في أمهات الاولاد أن لا يبعن وقد رأيت الآن يبعن . وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال ألا لا يتقي الله زيد ابن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الاب أبا فنثبت صدور القياس بما قلناه

(١) قال الاسنوى « والدليل الثالث على حجية القياس الاجماع لان الصحابة الخ » اقول قد جعله غيره كصاحب مسلم الثبوت استدلالا بتواتر ذلك عن الصحابة والمعنى واحد لانه اجماع متكرر وسيذكر الاسنوى قريبا فيتضمن تواتر القدر المشترك ولذلك كان حجة قطعية وان كان اجماعا سكوتيا ، وحاصله انه تواتر عن الصحابة المجتهدين العادلين رضى الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كان تفاصيل اعمالهم آحادا فان القدر المشترك متواتر والعادة قاضية في مثله بوجود القاطع بحجته والعلم به . فهذا الاستدلال في الحقيقة بالقاطع الذى كان عندهم وعملهم شائعا دائما دليل على وجود القاطع بحجته والعلم به وأيضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباهة فيه والترجيح فيه عند المعارضة بلا تكثير من واحد والعادة تقضى بان السكوت في مثله من الاصول العامة الملزمة للعمل وفاقا وهذا استدلال بنفس اجماعهم على الحجية فانهم عملوا به واستدلوا به من غير تكثير فيفيد هذا علما ضروريا بان السكوت متفقون وان سكوتهم انما كان للاتفاق لان السكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة وقد ذكروا من تفاصيل عملهم بالقياس شيئا كثيرا

وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكبر الصحابة التي لا ينكرها إلا معاند ولم ينكر أحد ذلك عليهم والا لاشتهر انكاره أيضا فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجة قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجع . وهذا الدليل هو الذي ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالنواتر وضعف الاستدلال بما عده . وقوله « قيل ذموه أيضا » أي لانسلم أن الباقي لم ينكروا فقد نقل عن أبي بكر رضى الله عنه انه قال أي سماء تظلمني وأي أرض تقاني اذا قلت في كتاب الله برأيي . ونقل عن عمر أنه قال إياكم وأصحاب الرأي فانهم اعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا . وعنه أيضا إياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة . وقال علي كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخلف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم . وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره<sup>(١)</sup> هم الذين نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين النقلين فيحمل الاول على القياس الصحيح والثاني على القاسد توفيقا بين النقلين وجما بين الروایتين . وقوله « الرابع »

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره الخ » أقول استدل ايضا بما تواتر معناه وان كانت التفاصيل آحادا من ذكره عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام العلل للاحكام . مثل رأيت لو كان على ابيك دين . في ابانة اجزاء حج الرجل عن ابيه . ومثل أينقص الرطب اذا جف . حين الجواب عمن سأل عن بيع الرطب بالتمر . ومثل فانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل . ومثل انها من الطوافين في تعليل طهارة سؤر الهرة . ومثل فانه لا يدري ابن بات يده في تعليل نهى المستيقظ عن غمس اليد في الاناء . ومثل فلعل الماء اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بالقاء في الماء . ومن ذلك يتبين ان من عاداته صلى الله عليه وسلم التعليل بعلم معقولة للاحكام ومن كان من عاداته ذلك علم تصحيحه للمسكوت ايضا بهذا المسلك فانه يحدث علم ضروري بالتجربة والتكرار ان الاحكام معللة بالمصالح كما في التجريبات

أى الدليل الرابع وهو الدليل العقلى أن المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشئ مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لان العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرطا وعقلا فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه في تعريف الفقه (١)

قال « احتجوا بوجوه : الاول قوله تعالى « لا تقدموا - وأن تقولوا - ولا تقف - ولا رطب - وان الظن » قال الحكم مقطوع والظن في طريقه . الثانى قوله عليه الصلاة والسلام « تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » . الثالث ذم بعض الصحابة له من غير تكبر . قلنا معارضان يمثلهما فيجب التوفيق . الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة . قلنا معارض بنقل الزيدية . الخامس أنه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى « ولا تنازعوا » قلنا الآية فى الآراء والحروب لقوله عليه الصلاة والسلام « اختلاف أمتى رحمة » . السادس الشارع فصل بين الازمنة والامكنة فى الشرف والصلوات فى القصر وجمع بين الماء والتراب فى التطهير وأوجب التعفف على الحرمة الشهواء دون الامة الحسنة وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر وذلك يناقى القياس قلنا القياس حيث عرف المعنى » . أقول احتج المذكورون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول \* الاول الكتاب وهو آيات فنفا قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدي الله ورسوله لكونه قولاً بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى

(١) قال الاسنوى : « وهذا الدليل تقدم الكلام عليه فى تعريف الفقه » اقول الذى قدمه على هذا الدليل هو قوله هناك وفيه نظر ايضا فانه انما يجب العمل به

« وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفاً على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به للآية ومنها قوله تعالى « ولا تطع ولا يابس الا في كتاب مبين » فانه يدل على اشتغال الكتاب على الاحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى « ان الظن لا يغنى من الحق شيئا » والقياس ظني فلا يغنى شيئاً. وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع في الطريق الموصلة اليه كما تقدم تقريره في هذا الفقه وهذا الجواب ليس شاملاً للآية الاولى ولا للآية الرابعة بل الجواب عن الاولى انه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقديمًا بين يدي الله ورسوله. والجواب عن الرابعة انه يستحيل أن يكون المراد منها اشتغال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو غير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجاً اليه. وقوله « الثاني » أى الدليل الثانى على ابطال القياس السنة وهو الحديث الذى ذكره المصنف ودلالته ظاهرة. وقوله « الثالث » أى الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم ايضاحه في أدلة الجمهور وسكت الباقيون عنه فكان اجماعاً. وأجاب المصنف عن السنة والاجماع بأنهما معارضان بمثلهما كما سبق أيضاً فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد. وقوله « الرابع » أى الدليل الرابع أن الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعنى أهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة. وجوابه أن نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة أيضاً وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على انه قد تقدم أن اجماعهم ليس بحجة. وقوله « الخامس » أى الدليل او بنقيضه اذا ثبت بدليل قاطع ان كل فعل يجب ان يتعلق به حكم شرعى وليس كذلك فيجوز ان يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعى فيبقى الفعل



الخامس المعقول وهو أن القياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولأنه تابع للامارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله تعالى « ولا تنازعوا » وأجاب في الحصول بأن هذا الدليل بوجه قائم في الادلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا . وأجاب المصنف بان الآية إنما وردت في الآراء والحروب لقربة قوله تعالى « فتنشلوا منذهب ريحكم » فأما التنازع في الاحكام فخاير لقوله عليه الصلاة والسلام « اختلاف أمتي رحمة » وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل . وقوله « السادس » أى الدليل السادس - وهو من المعقول أيضا وعليه اعتمد النظام - ان الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت احكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله يتنافى القياس لان مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع . أما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الازمنة في الشرف ففضل ليلة القدر والا شهر الحرم على غيرها وكذلك الامكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة وفرق أيضا بين الصلوات في القصر فرخص في قصر الرباعية دون غيرها . وأما بيان الجمع بين المختلفات فلانه جمع بين المساء والتراب في جواز الطهارة بهما مع ان المساء ينظف والتراب يشوه . وأما بيان الاحكام التي لا مجال للعقل فيها فلأنه تعالى أوجب التعفف أى غرض البصر بالنسبة الى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الامة الحسناء التي يميل اليها الطبع . ويحتمل ان يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر أو يريد به كون الواطي للحرمة يصير محصنا دون واطيء الامة وأيضا فلانه تعالى أوجب القطع في سرقة القليل دون غصب الكثير وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر أى بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في الحصول وشرط في شهادة الزنا شهادة أربعة

على البراءة الاصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك اهـ . وقد تقدم هناك ما يتعلق بهذا فارجم اليه

رجال واكتفي في الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا . وأجاب المصنف بأننا ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أى العلة الجامعة مع انتفاء المعارض وغالب الاحكام من هذا القبيل وما ذكرتم من الصور فإنها نادرة لا تندح في حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين التماثلات يجوز أن يكون لا انتفاء صلاحية ما يورم انه جامع أولوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع فقد ذكر الفقهاء معاني هذه الاشياء

قال « الثانية \* قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء ان التنصيص على العلة أمر بالقياس <sup>(١)</sup> . وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك . لنا اذا قال حرمت الخمر

(١) قال المصنف « الثانية \* قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء ان التنصيص الخ » أقول الى ذلك ذهب الحنفية أيضا قالوا كما في مسلم الثبوت وشرحه النص على العلة يكنى في ايجاب تعدية الحكم في محال تحقيقها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا وبه قال الامام أحمد وأبو اسحق الشيرازي من الشافعية وهو المختار وعليه النظام لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا أولغة . واعلم أن الدليل قائم على التعبد بالقياس ووجوب العمل به . وهذه المسئلة مفروضة في حال عدم التعبد بالقياس مطلقا أو في حال قطع النظر عن ذلك فيكون هذا الخلاف انما هو في مسئلة فرضية لا واقعية فهي قليلة الجدوى خصوصا بالنظر الى المجتهد الذي لا يبحث الا في الادلة التفصيلية وما تدل عليه من الاحكام فتمى كان الدليل عنده قائما على وجوب العمل بالقياس كما تقدم وقد نص الشارع على العلة فما لا شك أنه يجب عليه العمل بالقياس بعد أن تتحقق لديه مساواة المسكوت للمنطوق في علة الحكم ولا يلتفت لمثل هذه الفروض التي يفرضها الاصوليون على خلاف ما هو الواقع عنده استدل الحنفية ومن وافقهم أولا بأن ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطيب لا تأكل هذا لبرودته يفهم منه كل واحد نهيه عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس . وثانيا لو لم يعم الحكم وقتنا يخص المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلال العلة قالقول

لكونها مسكرة يحتمل عليه الاسكار مطلقا وعليه اسكارها . قيل الاغاب  
 عدم التقييد . قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد . قيل لو قال علة لحرمة الاسكار  
 لاندفع الاحتمال . قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص « أقول ذهب النظام  
 وأبو الحسين البصرى وجماعة من الفقهاء وكذا الامام أحمد كما نقله ابن الحاجب  
 الى أن التنصيص على الحكم أمر بالقياس مطلقا سواء كان في طرف الفعل  
 كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها . وقال  
 أبو عبد الله البصرى التنصيص على علة الفعل لا يكون أمرا بالقياس بخلاف  
 علة الترك والصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما أنه لا يكون أمرا به مطلقا  
 بل لابد في القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدى عن أكثر الشافعية ولم  
 يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو  
 المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس انما

بتخاف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون بعض تحكم صريح  
 ويرد على هذا أن غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا  
 ثبوته مع قطع النظر عن شرع القياس فانه لو تم لزم عمومته في المنصوصة  
 والمستنبطة جميعا مع أن الكلام خاص بالمنصوصة وأيضا قلنا فيما تقدم ان المعول  
 عليه ثبوت اعتبار الشارع لها بأحد الانواع المتقدمة أو ثبوت المناسبة والاخالة  
 عند القائلين بها فكيف بعد هذا يتم القول بوجوب تعميم العلة في محال وجودها  
 بقطع النظر عن شرع القياس ، لكن هذا انما يرد على غير الحنفية واما على  
 الحنفية فلا يرد لانه لا فرق عندهم بين العلة المنصوصة والمستنبطة الا بالاعتبار  
 واختلاف وجهة النظر لما صرحوا به من أنه لابد ان يثبت اعتبار العلة بأحد  
 الاعتبارات الاربعة بنص أو اجماع كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى . وثالثا  
 ان قول الشارع حرمت الخمر لانها مسكرة في معنى ان علة الحرمة حقيقة الاسكار  
 عرفا فاذا فهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم أيضا عرفا . وهذا الدليل عين الذي  
 ساقه المصنف مساق الاعتراض وأجاب بان النزاع انما هو في أن التنصيص على  
 العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أولا الخ وأجاب عنه في المحصول بان مجرد

علة عند عدم التنصيص على العلة . ونقل عن الفزالي في المستصفي ان التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم في جميع مواردھا بطريق عموم اللفظ لا بالقياس . وقوله « لنا » أي الدليل على ما قلناه أن الشارع اذا قال مثلاً حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل ان يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقاً ويحتمل أن يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبراً في العلة لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ واذا احتمل الامر ان فلا يتعدى التحريم الى غيرها الا عند ورود الامر بالقياس . واذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الاولى لما تقدم . ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضى امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به أيضاً . وقوله « قيل الاغلب » أي اعترض الخصم من وجهين : أحدهما أن الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقاً لانه وصف مناسب للحكم

التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر بالقياس ما لم يدل دليل على الحاق الفرع الى آخر ما ذكره الاسنوى . ومحصل هذا ان القائلين بالوجوب منعوا قول خصومهم ان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليها لا بالاسكار مطلقاً بان الكلام في العلة المتعدية التي لا تدل القرينة على اختصاصها بمحل الحكم بل يكون الظاهر فيه التعدية اما لان الاغلب في العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء فيعمل بالاغلب عند عدم قرينة الاختصاص واما لان الوصف ثبتت مناسبته للحكم أو اعتبار فيه باحد الوجوه الاربعة . وهؤلاء الخصوم وصفوا هذا الاعتراض بان الكلام مفروض في استئلال التنصيص على العلة بالوجوب بدون ضمنية شيء آخر وما ذكرتم يقتضى أنه لا بد ان يضم اليه كون العلة مناسبة أو في مجرد التنصيص على العلة وذلك وحده لا يلزم منه الامر بالقياس وهذا كله يقتضى ان النفي والاثبات في هذا الخلاف لم يتواردا على شيء واحد بل ما أثبتته كل فريق لا ينفيه الآخر وما نقاه كل فريق لا يثبتته الآخر فهو خلاف لفظي . وقد صرح بذلك صاحب الفوائج عند ذكره ذلك في مبحث اذا علل الشارع حكماً بعلة بان يقول الخمر حرام لانه مسكر عم في محالها بالقياس لا بالصيغة فقد

وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له وحينئذ فيجب ترتيب الحكم عليه حيث وجد . ويحتمل أن يريد أن الاغاب في العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء . وأجاب المصنف بأن النزاع إنما هو في أن التنصيص على العلة هل يستقل بأفادة وجوب القياس أم لا وما ذكرتم يقتضى انه لا بد أن يضم اليه كون العلة مناسبة أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل . ويحتمل أن يريد ما ذكره في المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر بالقياس مالم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك في العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس . الاعتراض الثاني أن الاحتمال الذي ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم في غيره كما اذا قال الشارع دلة حرمة الخمر هو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع ههنا وتثبت الحرمة في كل الصور . وأجاب المصنف بأنا نسلم ثبوت الحكم ههنا في كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس . قال في المحصول لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة موجب للعلم بثبوت هذا الحكم في كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الافراد متأخرا عن العلم ببعض الآخر

صرح هناك بان ما ينقله مصنفه عن الحنفية والامام أحمد ومختاره ان التنصيص على العلة يوجب الحكم في الفرع دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فانظر فيه فان النزاع لفظي اه . وفضلا عن ذلك فان كل ما قالوا من قبيل الجدل والمناقشة فيما لا جدوى فيه وعلى خلاف ما قرروه من أن القياس حجة الهية وضعها الشارع وهو المساواة المتقدمة فيجب على المجتهد بمجرد أن يظهر له ان الحكم في الاصل معلل ويثبت لديه وجود العلة باحد مسالكها التي اعتبرها الشارع أن يبحث عن كل ما وجدت فيه العلة ويعطيه حكم الاصل فيبحثه عن القياس عند الحاجة اليه كبعضه عن غيره من الادلة الشرعية عند الحاجة اليها وقد قام الدليل على تعبدنا بالقياس ووجوب العمل به عند الحاجة اليه كما تعبدنا وأمرنا بالعمل بالكتاب والسنة والاجماع فكان الاجدر بالاصوليين ان لا يشتغلوا بمثل هذه المسائل

وحينئذ فلا يكون هذا قياسا لانه ليس جعل البعض أصلا والآخر فرعاً بأولى من العكس وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الحجر لكونه مسكرا . واعلم ان الذهاب الى أن الشارع اذا قال علة حرمة الحجر هو الاسكار أن الحكم يكون ثابتا في النبيذ وغيره من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناول<sup>(١)</sup> ولعل هذا هو مقتضى لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه آخر وهو أن السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا حجب على السائل . وأيضا فلانه يقتضى حصر التحريم في الاسكار وهو باطل قطعا واستدل أبو عبد الله البصري على مذهبه بأن من ترك أكل شيء لكونه مؤذيا فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من ارتكب أمرا لمصلحة كالصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير . والجواب انا لانسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ<sup>(٢)</sup> سلمناه لكنه لقرينة التأذي لا مجرد التنصيص على العلة قال « الثالثة القياس اما قطعى أو ظنى فيكون الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف أو مساويا كقياس الامة على العبد في السراية أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا . قيل تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الاذى عرفا ويكذبه قول الملك للجلاد افنته ولا تستخف به . قيل لو ثبت قياسا لما قال به منكروه . قلنا القطعى لم ينكر . قيل نفى الأدنى يدل على نفى الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير . قلنا أما الاول فلأن نفى الجزء يستلزم نفى الكل وأما الثانى فلأن النقل فيه ضرورة ولا ضرورة ههنا » أقول هذه المسئلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها

(١) قال الاسنوى « وهو مشكل فان اللفظ لم يتناول » أى لا بعبارته ولا بإشارته ولا بدلالته ولا باقتضائه فلاوجه لجعله ثابتا بالنص غاية الامر انه بمقتضى علمته صار عاما وهذا هو مقتضى القياس

(٢) قال الاسنوى « والجواب انا لانسلم انه يدل على تركه لكل مؤذ الخ » واجاب غيره بجواب آخر وهو انا لانسلم ان كل فعل خير ليس بواجب اذا وجدت فيه المصلحة التى امر بالفعل لاجلها فان الامر كالتبهي في دفع الضرر وطئ الخير

فنقول الكلام هنا في أمرين: أحدهما القياس والثاني الحكم الذي في الاصل فاما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعي كما قاله في الحصول يتوقف على مقدمتين فقط احدهما العلم بعلّة الحكم والثانية العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع فاذا علمها المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظهرنا. ثم مثل له أعني الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأنيف فانه قياس قطعي لانا نعلم أن العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم ههنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص أن القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني. وحاصله انا قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون. واما القياس الظني فهو أن تكون احدي المقدمتين أو كليتهما مظهرنة كقياس السفرجل على البر في الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس مقطوعا به لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت كما قاله الخصم. والى هذا كله أشار المصنف بقوله القياس اما قطعي واما ظني \* الامر الثاني الحكم الذي في الاصل. قال في الحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة. والذي قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا أي سواء كان القياس قطعيا أم لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه فالاولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأنيف فان الاذى فيه أكثر وأما المساوى فكقياس الامة على العبد في سرية العتق من البعض الى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام « من أعتق شركا له في عبد قوم عليه » ثم قسنا عليه الامة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علته وهي تشوف الشارع الى العتق. ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الاصل ويسميان أيضا بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الاصل

واجاب كل شيء تحريم لضده فترك الواجب كفعل المنهى عنه يكون مشتملا على ضرر يجب دفعه فوجب العموم

والفرع فانا نقطع بأن الفارق بين العبد والامة وهو الذكورة والانوثة لا تأثير لهما في أحكام العتق وأما الادون فهي الاقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم فانه يحتمل أن تكون العلة انما هو القوت أو السكيل هكذا علة بعض الشارحين وعلة بعضهم بأن الطعم في المقتات اكثر مما هو في البطيخ . والى هذا كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفردا على القياس الظنى وان أوممه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضا ولهذا أن الامام جعلهما مسئلتين مستقتلتين وقررهما بمعنى الذي قررته من أوله الى آخره . والذي ذكره الشارحون هنا سببه ذهوهم عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم أن يكون المنهاج مخالفا لاصليه الحاصل والمحصل من وجوه وأن يكونا قد ناقضا كلاميهما بعد أسطر قلائل مناقضة فظيمة حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول . ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس انما يكون قطعيا اذا كان حكم الاصل قطعيا وهو عجيب فانه مع كونه مخالفا للمحصل واضح البطلان لان القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء في حكمه المظنون كما تقدم ايضاحه . ومثال ذلك من خارج أن الاجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال في الارث أى نورثها أيضا كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم « الخال وارث من لا وارث له » على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها . نعم الحكم المثبوت بالقياس المظنون لا يكون الا مظنونا . واعلم أن في كلام المصنف نظرا من وجهين : أحدهما أن تقسيم القياس الى دون ان أراد به ضعف العلة <sup>(١)</sup> يعني

(١) قال الاسنوى « واعلم ان في كلام المصنف نظرا من وجهين احدهما ان تقسيم القياس الى أدون ان اراد به ضعف العلة الخ » أقول قد صرحوا كما يؤخذ من جمع الجوامع والجلال عليه ان من شرط الفرع وجود تمام العلة التي في الاصل فيه من غير زيادة أو معها وانه ان قطع بعلة الشيء في الاصل وبوجوده في الفرع فالقياس قطعى حتى كان الفرع فيه تناوله دليل الاصل فان كان دليلا ظنيا كان حكم الفرع كذلك وان لم يقطع بما ذكر بان ظن علية الشيء في الاصل



أن ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون ما في الاصل فهذا يقتضي أن لا يجوز القياس لأن شرطه وجود العلة بكاملها في الفرع كما سيأتي وإن أراد به شيئاً آخر فلا بد من بيانه \* الثاني أن الحكم على تحريم الضرب وغيره من أمثلة خوى الخطاب بأنه من باب القياس يقتضى أن اللفظ لا يدل عليه <sup>(١)</sup> لأن القياس

وظن بوجوده في الفرع أو قطع بوجوده فيه فذلك القياس ظني وهو قياس الادون كقياس التفاح على البر في باب الربا بجامع الطعم فانه العلة عند الشافعية في الاصل ويحتمل ما قيل أنها القوت أو السكيل وليس في التفاح الا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم اهـ منها ملخصاً . ومن هذا تعلم ان المصنف قسم القياس الى ادون واراد شيئاً آخر هو ما ذكرنا وليس المراد الادونية من حيث العلة باعتبار ان في الاصل أوصافاً كل منها صالح للعلية وليس في الفرع الا واحد منها لأن ذلك ليس من الادونية في العلة في شيء لأن ذلك الواحد على تقدير انه العلة تمام العلة وإن كان غير العلة لم توجد العلة من اصلها في الفرع فلا يتصور ادونية لأن الادونية تقتضى وجود أصل العلة بدون تمام كذا نقله المطار عن النجاري ونقل قبله عن شيخ الاسلام انه قال لا بعد في ان ادونيته من حيث العلة للاحتمال الذي ذكروه ولا ينافي ذلك تمامها في نفسها اهـ فلنا ان نختار أيضاً ان المصنف اراد به ضعف العلة بمعنى احتمال ان تكون هي العلة أو غيرها العلة لا بمعنى ان ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون الاصل

(١) قال الاسنوي « الثاني ان الحكم على تحريم الضرب وغيره من امثلة خوى الخطاب بانه من باب القياس يقتضى الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح جهور الحنفية والشافعية على ان الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلي واختاره الامام الرازي من الشافعية وبعض مشايخ الحنفية قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياساً بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف سمعت بعض شيوخه الذي كان من الثقات انه لم يختلف

الحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر قبيل الاوامر والنواهي أن اللفظ يدل عليه بالالتزام وبمناه مفهوم موافقة . وهذا وارد أيضا على كلام الامام وأتباعه وتقدم التنبيه عليه واضحا . ومنهم من قال المنع من التأنيف منقول

في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفى استدلال الجمهور اولا بان فهم المناط في الفجوى انما هو من جهة اللغة ولذلك لا يختص فهمه بالمجتهد بخلاف القياس فان فهم المناط فيه بطريق النظر والاستدلال ولذلك اختص بالمجتهد وكان الحق أن الذى يدعى فيه كونه دلالة النص مع نظرية فهم المناط ليس فجوى ولا دلالة نص حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل بها مشايخ الحنفية في الحدود . وثانيا بان الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسري حكمه اليه اجماعا وهاهنا قد يكون مندرجا في الفرع مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على انه لا يعمل به أكثر من ذرة مع ان السرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذى يوجب الفردية وليست ذرة فردا من الذر الكثير كذا في شرح المختصر لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل الجمع عليه المنع أصلا فان ثبات لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقافتنا نحن لا نمنع ثبوت الاجماع مطلقا وانما نمنعه فيما قالوه في الدليل ونقول ان الاجماع انما نقلوه فيما قلنا وهو عدم الاندراج اندراج جزئى تحت الكلى بحيث يكون الفرع متناولا اياه لعمومه على ان المناقشة ليست في المقدمة الاولى فقط بل في المقدمة الثانية أيضا من ان الاصل هنا داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزءا من الاكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة . وأجاب عنه في التلويح بان هذا الذى عبر عنه يكون بشرط لا وان لم يكن داخل فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع . وبالجمل ان دخول الاصل في الفرع في بادىء الرأى ممتنع في القياس

بالعرف عن موضوعه اللغوى وهو التلفظ بأف الى المنع من أنواع الاذى كما  
سيأتى ذكره <sup>(١)</sup> والاستدلال عليه ، فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمنطوق لا

اجما بختلاف الفحوى ودلالة النص وقد قدمنا قريبا ماهو صريح في الفرق بين  
الفحوى والقياس وان الجمهور من الشافعية وجميع الحنفية على انه اذا نسخ حكم  
الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع هذا وليس نسخا والمخالف وافق على ان حكم  
الفرع لا يبقى وان هذا نسخ وقلنا ان الاشبه ان النزاع لفظى فتبين ان المتفق  
عليه عدم بقاء حكم الفرع اذا نسخ حكم الاصل والخلاف في كونه نسخا أو لا  
وان المختار عند الحنفية والشافعية جواز نسخ المنطوق دون الفحوى وهو دلالة  
النص عند الحنفية ويجوز نسخ الفحوى دون الاصل وشرحنا ذلك شرعا وافيا  
فارجع اليه لتعلم ان الحق ان الخلاف هنا في كون الفحوى يسمى قياسا جليا أو  
لا يسمى قياسا فهو خلاف لفظى راجع الى التسمية فقط والا فاحكام الفحوى  
تخالف احكام القياس اتفاقا وسنزيدك ايضا

(١) قال الاسنوى « ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف عن  
موضوعه اللغوى الى آخره » أقول ان مفهوم الموافقة كما يؤخذ من جمع الجوامع  
وشرحه للمحلى هو المعنى الذى دل عليه اللفظ لافى محل النطق ووافق حكمه  
المشتمل هو عليه الحكم المنطوق به ثم هو غوى الخطاب ان كان أولى من المنطوق  
ولحن الخطاب ان كان مساويا فالاولى كتحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظرا  
للمعنى فى قوله تعالى « فلا تقل لهما اف » فهو أولى من تحريم التأفيف والمساوى  
كتحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى فى آية « ان الذين يأكلون أموال  
اليتامى ظلما » وقيل لا يكون الموافقة مساويا أى لا يسمى بذلك وان كان مثل  
الاولى فى الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا ثم قال الشافعى  
والامامان دلالة قياسية أى بطريق القياس الاولى أو المساوى المسمى  
بالجلى والعلية فى المثال الاول الانداء وفى الثانى الائتلاف ولا يضر فى النقل عن  
الامام الشافعى وامام الحرمين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر

بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على  
الى الاسم لا الحكم أى الاحتجاج والكلام هنا من حيث الحكم لا التسمية كما  
تقدم من أن المساوى لا يسمى بالموافقة وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به .  
وقيل الدلالة على مفهوم الموافقة لفظية لامدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار  
القياس فقال الغزالي والآمدى فهت الدلالة عليه من السياق والقرائن وهى  
مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وقيل نقل اللفظ للدلالة على الاعم عرفا بدلا  
عن الدلالة على الاخص لغة وعلى هذين القولين يكون مفهوم الموافقة منظوقا  
وان كانا بقرينة على أولهما وكثير من العلماء ومنهم الحنفية على ان الموافقة مفهوم  
لامنطوق ولا قياس ومنهم من جعله تارة مفهوما واخرى قياسا كالبيضاوى قال  
الصفى الهندى ولا تنافى بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت  
بمنطوق قال صاحب جمع الجوامع وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول اللفظ  
والمقيس غير مدلول اللفظ اه والجواب ان ذلك فى القياس المتفق على انه قياس  
وأما مفهوم الموافقة ففيه اعتباران اعتبار كونه مدلول اللفظ لافى محل النطق  
واعتبار كونه مسكوتا ملحقا بمنطوق فى حكم لا تقافهما فى المناط وباعتبار الاول  
يسمى مفهوم موافقة وباعتبار الثانى يسمى قياسا ولذلك قال ابن الحاجب جوابا  
عما استدل به الامام على ان الفحوى قياس واجيب بان المعنى شرط لتناول  
الكلام للحكم المسكوت لغة فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد  
فيه المناط فملاحظة المناط انما هى ليعلم تناول الكلام لا انه مثبت للحكم حتى  
يكون قياسا وتفصيل ما قاله ابن الحاجب ان القياس يظهر الحكم فى الفرع لوجود  
ما يقتضيه لا لان الكلام دال عليه لغة وعرفا وأما دلالة النص التى هى الفحوى  
فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان  
ومن جعل ذلك قياسا كالبيضاوى نظر الى ما فى الفحوى من الحاق مسكوت  
بمنطوق وذلك للموافقة فى المناط وان كان لا ينكر ان المناط شرط لتناول الحكم  
وانه بمنزلة العنوان فلا تنافى بين جعله مفهوما تارة وجعله قياسا اخرى كما قال  
الصفى الهندى فالتخلاف لفظى راجع الى التسمية فقط . وأما قول صاحب الفرائح  
ومن ظنها أى دلالة النص قياسا يزعم ان لادلالة عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم

المحصل والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم الأصوليين<sup>(١)</sup> ونص عليه الشافعي في الرسالة في أواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا \* واعلم أنا إذا قلنا انه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع الا على الوهم السابق فاعرفه - وقوله « قيل تحريم » أى استدلل القائل بأن التأفيف يدل على تحريم أنواع

بوجود العلة غاية ما في الباب ان التعليل ووجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فقد ظهر أن الخلاف معنوي تظهر فائدته في بعض الاحكام اه فليس بصحيح لمخالفته لما قاله الصنفى الهندى وما قدمناه هنا وفيما سبق من النقول الصريحة في وجود الدلالة اللفظية بواسطة المناط في الفحوى دون القياس وانه لا فائدة لهذا الخلاف الا ترى ما قدمه هو من قوله قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس. وما نقله عن الكشف من انه سمع من بعض شيوخه الذى كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به لنا ما هو بعض الاحكام التي تظهر فائدة الخلاف فيه ودون بيان ذلك خرط القتاد. ومما قدمناه أخذنا من جمع الجوامع والمجلى عليه ان ما نقله الاسنوى بقوله ومنهم من قال المنع من التأفيف الى آخره هو أحد القولين من الفريق القائل بان دلالة المفهوم لفظية لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار القياس كما قدمنا ومثله في ذلك القول المحكى عن الآمدى والفزالي كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « والذي اختاره المصنف وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم الأصوليين الى آخره » أقول قد علمت انه خلاف ما عليه جمهور الشافعية والحنفية وانه لا تنافي بين ما اختاره المصنف هنا من أنه قياس وبين ما اختاره هناك من أن اللفظ يدل عليه بالالتزام كما قدمناه عن الصنفى الهندى ومما يرشدك الى هذا قول الامام الشافعي وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا فان هذا كالصريح في انه رضى الله عنه سماه قياسا وان غيره من بعض أهل العلم امتنع عن تسميته بذلك وان الخلاف في التسمية فقط وهل يمكن أن يكون الخلاف معنويا مع اتفاقهم على انه قطعى وأنه يكون كالمنطوق أو أولى

الاذى بثلاثة أوجه: أحدها فهم أهل العرف له. وجوابه أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك اذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاذ بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهي عن الاستخفاف علي هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لكنه يصح . هكذا أجاب به الامام فقلده فيه المصنف . وفيه نظر من وجهين : أحدهما أنه لا يطابق المدعى أصلا لان الكلام في نقل التأفيف لا في نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل في لفظة عدم النقل في اخرى فلو قال ولا تقل له أف لاستقام . الثاني أن النهي عن الاستخفاف أو التأفيف لا يدل على تحريم القتل نصا بل ظاهراً فغاية ذلك أنه صرح بمخالفة الظاهر وأمر ببعض أنواع الاستخفاف ونهي عن الباقي لغرض فالاولى في الجواب منع النقل <sup>(١)</sup> وقد أجاب به الامام أيضا . الدليل الثاني أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف في القياس . واجيب بأن هذا هو القياس الجلي كما تقدم <sup>(٢)</sup> والمنكرون للقياس لم ينكروه بل انما أنكروا القياس الخفي فقط . الثالث أن نقي الاذنى يدل

(١) قال الاسنوى « فالاولى في الجواب منع النقل الى آخره » هذا الجواب انما يتم على من ادعى النقل وأما على ما قدمناه عن ابن الحاجب فلا يتم هذا الجواب (٢) قال الاسنوى « واجيب بأن هذا هو القياس الجلي كما تقدم الى آخره » هذا الجواب أيضا لا يتوجه على ما قدمناه مفصلا عن ابن الحاجب وذلك لان مقتضى كلامه ان المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعا كم وانه قياس الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى ودونه خطر القتاد وهو ممنوع . ولذلك قال في مسلم الثبوت ومن ثم أى من أجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط للتناول اللغوي قال به النافى للقياس كداود الظاهري وغيره اه موضحا . وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره الاسنوى من الجواب المذكور لانا لانسلم ان المنكرين للقياس لم ينكروا هذا مع قولهم انه قياس بل انما اعترفوا به لما ذكرنا من أن المعنى الذي هو المناط ليس مثبتا للحكم بل هو شرط للتناول اللغوي على ان ما أجاب به الاسنوى كلام على السند وهو غير مقبول

على تقي الاعلى<sup>(١)</sup> كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على تقي الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقيير ولا القطمير فانه يدل على انه لا يملك شيئاً البتة من غير نظر الى القياس فكذلك تقي التأفيف مع الضرب والنقيير هو النقرة التي على ظهر النواة والقطمير هو ما في شقهها كذا قاله في المحصول ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح ان الذي في شقهها هو الفتيل واما القطمير فهو القشرة الرقيقة اى الثوب . واجاب المصنف بأن المثال الاول انما دل فيه تقي الادنى على تقي الاعلى لكون الادنى وهو الحبة جزءاً للاعلى وتقي الجزء مستلزم لتقي الكل . وأما الثاني وهو النقيير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد تقيهما بل تقي ما يساوى شيئاً فدعوى النقل فيهما ضرورة بخلاف صورة النزاع فانه لضرورة فيها الى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولك أن تقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلا يلزم من تقيها تقي غيرها فان ادعى الجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاه في العرف فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضاً وتستوى الامثلة

قال « الرابعة القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لمعوم الدلائل ، وفي العقلية عند اكثر المتكلمين ، وفي اللغات عند اكثر الادباء دون الاسباب والعادات كقول الحبيص واكثره » أقول الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الامام ان القياس يجري في الشرعيات كلها أى يجوز التمسك به في اثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات اذا وجدت شرائط القياس فيها . وقالت الحنفية لا يجوز القياس في هذه الاربعة<sup>(٢)</sup> ورأيت في باب

(١) قال الاسنوى « الثالث ان تقي الادنى يدل على تقي الاعلى الى آخره » أقول قدمنا لك ما يتعلق بهذا الدليل فلا نعيد

(٢) قال الاسنوى « وقالت الحنفية لا يجوز القياس في هذه الاربعة الى آخره » أقول استدلت الحنفية على ما قالوا بان الحدود مشتملة على تقديرات لا تمقل بالرأي كالمائة والثمانين . وأقول هذه دعوى بلا دليل والخصم لا يتنعم به بل يقول عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم ولا يضر واما اذا وجد أصل

الرسالة من كتاب البويطى الجزم به فى الرخص . ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعى فى جواز العرايا فى غير الرطب والعنب قياسا . وذهب الجبائى والكرخى وعرف علته فمعقولية التقادير رأيا بالتعمدية ليست ممتنعة بل واقعة واستدلوا أيضا بأنه لو عقل التقدير كما فى اليد السارقة فالشبهة الثابتة فى القياس دارئة لاحد فلا يثبت لقوله صلى الله عليه وسلم « ادرؤا الحدود بالشبهات » رواه فى بعض السنن وهذا الدليل غير واف فان الشبهة الدارئة هى الشبهة فى تحقق السبب والحديث محمول على ذلك والمأمور به هو الاحتيال فى ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك لا اسقاط ماهو ثابت من الشرع بشبهة فى دليله غير مانعة من وجوب العمل كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعا من الحد لما وجب الحد بالدلائل الظنية كالعام الخصوص ونحوه كاخبار الآحاد فما قال المصنف ان اخبار الآحاد مثل القياس فى عدم الاثبات فلا ينقض بها غير نافع مع انه قد تقدم ان الرواية عن الامام أبى يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد ، وكذا لا ينفع الجواب بان خبر الواحد ليس فى دلالته واثباته ضعف وإنما الضعف فى السند بخلاف القياس فان الضعف فى أصل دلالته لانه لا يعم جميع صور النقص ولان الفرق بين الضعفين تحكم فان كليهما يوجبان شبهة فى عدم الثبوت اه من فوائخ الرحوت . أقول قد تقدم الخلاف فى ان خبر الواحد المعدل مقبول فى الحدود فقال به من الحنفية أبو يوسف وأبو بكر الجصاص وقال اكثر الحنفية ومنهم الامام الكرخى بعدم قبول خبر الواحد فى الحدود وعليه البصرى من المعتزلة واستدل كل فريق على قوله فى خبر الواحد بما استدل به هنا فى القياس وأورد فيما سبق على الحنفية ما أورده صاحب الفوائخ هنا وزيادة فاوردوا عليهم النقص بالشهادة فانها تقبل لاثبات الحد مع ان فيها شبهة احتمال الكذب . وأجابوا عن هذا النقص بان أمر الشهادة تعبدى على خلاف القياس فلا يقاس عليه والنقص بالعمل بظاهر الكتاب فانه ظنى أيضا فلا يصلح اثباته الحدود وأجابوا بان ظاهر الكتاب قطعى فلا شبهة فيه لا تنفاه الاحتمال الناشئ عن دليل وأوردوا النقص ان العموم الوارد فى



الى أن القياس لا يجري في أصول العبادات كإيجاب الصلاة بالإيماء في حق العاجز عن الاتيان بها بالقياس على إيجاب الصلاة قاعدا في حق العاجز عن القيام والجامع آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقا وأجابوا بأن هذا إنما يتم لو كان التخصيص بالكلام المستقل الملاصق ودون اثباته خرط القتاد وأوردوا النقض أيضا بالخبر المشهور اذ فيه شبهة أيضا وأجابوا بأنه مقيد للقطع أيضا وأوردوا ان المعنى في حديث ادرؤا الحدود بالشبهات ادرؤا الحدود باحداث الشبهات في ثبوت سبب الحد لادراء الشبهة في دليل ثبوت الحكم المثبت في الدمة فانها غير مانعة في سائر العمليات قال صاحب الفوائح هناك وعلى هذا فلا استدلال بهذا الوجه على عدم اثبات الحد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل الى التقديرات الشرعية وبه يتم اه اشارته الى ما قاله هنا من أن عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم ولا يضر الى آخر ما قدمناه عنه ولكن الحنفية فرقوا كما في التحرير والتقيرير بين خبر الواحد وبين القياس بان الحد ملزوم لكمية خاصة لا يدخلها الرأي فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله اه فانت ترى ان أبا يوسف والخصاص وان قالوا بقبول خبر الواحد في الحدود لكنهما لم يقولوا بقبول القياس فيها وفرقوا بهذا الفرق بعد أن تمسكا بان المراد بالشبهة التي يدرك بها الحد الشبهة في نفس السبب لا المثبت فخصوا المثبت الذي لا يمنع الشبهة فيه بكلام صاحب الشرع الذي له اثبات كل حكم بخلاف القياس فانه رأى المجتهد والقول بأنه اذا وجب أصل وعرف علمته فمعقولية التقادير رأيا بالتعمدية ليست ممتنعة بل واقعة خارج عن محل النزاع والحنفية يقولون به قال في التقرير على التحرير وفي أصول الفقه لابي بكر الرازي فان قيل عندكم اثبات الحدود بالقياسات فان كانت الصحابة قد اتفقت على اثبات حد الحجر قياسا فهذا ابطال لاصلكم في اثبات الحدود قياسا قيل الذي نمنعه ان يبتدىء إيجاب حد بقياس في غير ماورد فيه التوقيف فاما استعمال الاجتهاد في شيء ورد فيه التوقيف فيتحرى فيه معنى التوقيف فهذا جائز عندنا واستعمال اجتهاد السلف في حد الحجر من هذا القبيل وذلك لانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ضرب

بينهما هو المعجز عن الاثبات بها على الوجه الاكمل وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه لا يجري في جميع الاحكام لانه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية . ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع<sup>(١)</sup> . فثال الحدود ايجاب قطع النباش قياسا على السارق<sup>(٢)</sup> والجامع أخذ مال الغير خفية . قال الشافعى وقد كثرت أقديتهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان فانهم زعموا فيما اذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة<sup>(٣)</sup> وعين كل شاهد منهم

في حد الحجر بالجريد والنعال ، وروى انه ضربه اربعون رجلا كل رجل بنعله ضربتين . فتحروا في اجتهادهم موافقة امر النبي صلى الله عليه وسلم فجعلوه ثمانين من هذا الوجه ونقلوا ضربه بالنعال والجريد الى السوط كما يجتهد الجلاد في الضرب وكما يختار السوط الذى يصلح لتجلد اجتهادا اهـ . فانت ترى ان ابا بكر الرازى وهو الامام الجصاص الذى قال كابى يوسف بثبوت الحدود بنحو الواحد لم يقل بثبوت القياس وجعل ذلك مذهب الحنفية . وصرخ بان محل المنع فى ان يبتدىء ايجاب الحد بالقياس

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة الخ » اقول قل الحنفية لانسلم أنها عامة بل مخصصة بعدم المانع والمخصص هو العقل كيف وقد اتفقوا ان لحجية القياس شروطا فالقياس الذى لا يشتمل على بعضها غير حجة والقياس فى الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع

(٢) قال الاسنوى « فثال الحدود قطع النباش قياسا على السارق الخ » هذا لا يسلمه الحنفية ويقولون ان النباش لا يقطع ولا يسلمون ان الجامع أخذ مال الغير خفية مطلقا بل يقولون ان العلة هى أخذ المال خفية من حرز والقبر ليس بحرز كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « فانهم زعموا فيما اذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة الخ » اقول انما قال الحنفية بما ذكر اذا كان البيت صغيرا بحيث لا يوجب اختلافهم فى زواياه تعدد الفعل فان الشهود حينئذ يكونون قد اتفقوا على فعل

زاوية أنه يحد استحساناً مع انه على خلاف العقل فلأن يعمل به فيما يوافق العقل  
أولى ومثال الكفارات إيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطيء<sup>(١)</sup> قال  
الشافعي ولانهم أوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياساً على الافطار بالجماع

واحد حيث نسبوه الى بيت واحد صغير والبيت اذا كان صغيراً والفعل في  
وسطه فكل من كان في جهة يظن أنه اليه أقرب فيقول انه في الزاوية التي تليه  
بخلاف الكبير فانه لا يحتمل هذا فكان كالدارين فكان اختلافهم في زوايا البيت  
الصغير اختلافاً صورة لا حقيقة أو انه حقيقة والفعل واحد ايضاً ولقرب زواياه  
يكون ابتداء الفعل في زاوية ثم صار الى أخرى بتحركهما وبذلك تعلم ان ما قالوه  
ليس على خلاف المعقول وكان الاليق ان ينقل كلام الحنفية بقيوده ولا يرسل  
ارسالاً يومئذ انه على خلاف المعقول

(١) قال الاسنوي « ومثال الكفارات إيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس  
على المخطيء » أقول ان الحنفية يقولون ان الكفارات كالحدود ولا يجري القياس  
فيها لان الكفارات سائرة للذنوب ولا يمتدى اليه العقل ولانها مندرجة بالشبهات  
وفي القياس شبهة كما ذكرنا فهم لا يسمون إيجاب الكفارة على قاتل النفس عمداً  
قياساً على القاتل خطأ ولا يقولون بوجوب الكفارة على القاتل عمداً . قال ابو  
بكر الرازي قال تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » فنص على  
إيجاب الكفارة في قتل الخطأ وذكر قتل العمد في قوله تعالى كتب عليكم  
القصاص في القتلى . وقال النفس بالنفس . وخصه بالعمد . فلما كان كل واحد من  
الفعلين مذكوراً بعينه ومنصوصاً على حكمه لم يجوز لنا ان نتعدى مانص الله تعالى  
علينا فيهما . وغير جائز قياس المنصوصات بعضها على بعض وهذا قول اصحابنا  
جميعاً . ثم قال وايضاً فغير جائز اثبات الكفارات قياساً . وانما طريقها التوقيف  
أو الاتفاق . ثم قال فان قيل لما وجبت الكفارة في الخطأ فهي في العمد أوجب  
لانه أغلظ قيل له ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم فيعتبر عظم المأثم فيها لان  
المخطيء غير آثم فاعتبار المأثم فيها ساقط الى آخر ما أطال به في هذا الموضع  
استدلالاً لمذهبه وردا على مخالفه

وفي قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمداً<sup>(١)</sup> والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا

(١) قال الاسنوى « ولأنهم أوجبوا الكفارة في الافطار بالا كل قياساً على الافطار بالجماع وفي قتل الصيد خطأ على قتل الصيد عمداً الى آخره » أقول قد انعقد الاجماع على أن الصوم هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب في الماء كحل والمشروب والاصل فيه قوله تعالى - أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم - الى قوله - فلا كن باشرهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل » فأباح الجماع والاكل والشرب في ليالى الصوم من أولها الى طلوع الفجر ثم امر باتمام الصوم الى الليل وفي خوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما أباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فثبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعى ولا دلالة في الآية على ان الامساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على الدليل وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء من الشرعى أيضاً على ما بينوه في الفروع وبذلك قد ثبت التساوى بين هذه الاشياء في ان الامساك عنها هو الصوم ومنها الجماع قبل ورود حكم الكفارة فاذا ورد حكم الكفارة بالافطار في واحد منها كان حكماً في جميعها وأيضاً قال تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم فنهى عن قتل المحرم الصيد وهذا النهى يقتضى ايجاب البدل على متلفه كانهى عن قتل صيد الأذى او اتلاف ماله يقتضى ايجاب البدل على متلفه . فلما جرى الجزاء في هذا الوجه مجرى البدل وجعله الله مثلاً للصيد اقتضى النهى عن قتله ايجاب بدله على متلفه . ثم ذلك البدل يكون الجزاء بالاتفاق فلم يكن قولنا بانه يستوى المخطئ والعامد في قتل الصيد من طريق القياس بل هو مقتضى النص وهو قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم فانه لما استوى المعدور وغير المعدور في ضمان المتلفات المالية كان مفهومهما من ظاهر النهى تساوى حال العامد والمخطئ وليس ذلك عندنا قياساً . كما ان حكمنا في غير بريرة بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم في بريرة ليس قياساً فقول الاسنوى والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه

فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق المملّقة وهذا لا ينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالفوا كما قال الشافعي فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدوه الى كل النجاسات<sup>(١)</sup>. قال وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم في الدلو والبر<sup>(٢)</sup> يعني أنهم فرقوا في سقوط الدواب اذا ماتت في الآبار فقالوا

فقالوا ان هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الخ غير مسلم لان المساواة بين الجماع وغيره من المفطرات في رمضان وبين الصيد وغيره من المتناقات المالية ثابتة قبل ورود النص بالحكم في الجماع وقتل الصيد وهذا ليس استدلالا على موضع الحكم لحذف الفوارق لأن ذلك انما يكون لو لم تلم المساواة قبل الحكم واما اذا كانت معلومة كما هنا فيكون المفهوم من النص هو التساوي بين الجماع وغيره في الفطر ولذلك قال الحنفية ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء صوم الآكل ناسيا هو حكم فيه ببقاء صوم المجامع ناسيا لانهما غير مختلفين فيما يتعاق بهما من الاحكام في حال الصوم وكذلك كان المفهوم من ظاهر النهي عن قتل المحرم الصيد تساوي حال المامد والخطيء فليس قياسا من جهة المعنى ولا وجدت شرائط القياس فيه لان شرط القياس ان لا يكون حكم المسكوت مفهوما من اللفظ وهنا حكم المسكوت مفهوم من لفظ النص كما بينا

(١) قال الاسنوى « فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدّوه الى كل النجاسات » أقول هذا ليس بصحيح بل الذي قاله الحنفية ان الاشياء الصقيلة التي ليس لها مسام تنشرب النجاسة تطهر بالمسح اذا ذهب الاثر كالسكين المصقولة والمرآة المصقولة . واما ما عدا ذلك فلا بد فيه من الغسل على تفصيل في الفروع يعلم بالمراجعة .

(٢) قال الاسنوى « وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم في الدلو والبر الخ » أقول ان المنصوص في كتب الحنفية ان الاحكام في مسائل

في الدجاجة ينزح كذا وكذا وفي الفأرة أقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام « أدروا الحدود بالشبهات » <sup>(١)</sup> والقياس شبهة لا دليل قاطع وعلى المقدرات بأن العقول لا تهتدى اليها وعلى الرخص بأنها منح من الله تعالى فلا تتمدى فيها مواردنا وعلى الكفارات بأنها على خلاف الاصل لانها ضرر والدليل ينفي الضرر والجواب أنه منقوض بما قلناه . وقوله « وفي العقليات » <sup>(٢)</sup> أى ذهب أكثر المتكلمين الى جواز القياس في العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلي اما بالعلة

الآبار مبذية على النقل والسمع دون القياس . نعم حكموا في المصفور بحكم الفأرة وحكموا في الزيت بحكم السمن اذا مات فيه شيء مما ذكر وقالوا ان ذلك ليس قياسا على الفأرة وعلى السمن لانه ثبت تساوى ذلك قبل ورود الحكم بما وصفنا فاذا ورد حكم في شيء منه كان حكما في جميعه فكان هذا التقدير ثابتا بالنص فلا وجه لقول الاسنوى وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع الخ

(١) قال الاسنوى « واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام الى آخر ما قاله » أقول قد علمت ما يقوله الحنفية في الحدود والكفارات والرخص وان ما قاله لا يرد نقضاً لما قالوه فعليك بالانصاف

(٢) قال المصنف « وفي العقليات الخ » أقول قال في التحرير لابن الهمام ولا في العقليات خلافا لاكثر المتكلمين قال في التقرير عليه فانهم جوزوه فيها اذا تحقق جامع عقلي اما بالعلة أو الحد أو الشرط أو الدليل وفي المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد الخ . ثم قال وإنما لم يجوز عند الجمهور لعدم امكان اثبات المناط فلو اثبت حرارة حلو قياسا على العسل لانتبت علة الخلوة للحرارة الا اذا استقرئ فنثبت فيه به لا بالقياس فلا أصل ولا فرع اهـ . ومن ذلك تعلم ان مذهب الجمهور عدم جريان القياس في العقليات ثم قال وعنه اشترط عدم شمول دليل حكم الاصل للفرع وبهذا بطل قياسهم أى المتكلمين الغائب على الشاهد في انه عالم به لم مع خش العبارة اى حيث اطلقوا الغائب عليه سبحانه وانى لهم هذا الاطلاق وإنما بطل قياسهم لان ثبوت العالم بالعلم في حق

أو الحد أو الشرط أو الدليل . قال في المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة <sup>(١)</sup> فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية في الشاهد يعنى المخلوقات معللة بالعلم فكذلك في الغائب سبحانه وتعالى واما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم <sup>(٢)</sup> فكذلك في الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا <sup>(٣)</sup>

الله وحق من سواه باللفظ لغة وهو ان العالم من قام به العلم اهـ . مع بعض من شرحه للايضاح

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة فالجمع بالعلة الخ » أقول العالمية وهى الكون عالما لها علة اشتقاق عقلا وهى العلم فلا يتصف بالعالمية الا من قام به العلم كالعالم لا يوصف به الا من قام به العلم وهذا المقدار هو الذى يثبت بالقياس واما ما عدا ذلك وهو اتحاد حقيقة العلم في الغائب مع حقيقة العلم في الشاهد مع مخالفة حقيقة الغائب للشاهد فلا يثبت بالقياس فمعنى ذلك اننا اتفقنا مع المعتزلة انه تعالى يوصف بالعالمية ولا يصح ان يوصف بها الا من قام به علة الانصاف وهى العلم فيثبت ان لله صفة هي العلم لكن مع القطع ان صفة العلم لله تعالى لا تماثل صفة العلم فينا في الـكنه والحقيقة سبحانه ليس كمثل شىء . وقد علمت مما قدمناه انه لا حاجة الى هذا القياس لان ثبوت العالم بالعلم في حق الله تعالى وحق من سواه ممن يتصف بالعلم باللفظ لغة كما ان ثبوت العالمية بالعلم فيهما باللفظ لغة لا بالقياس فكان دليل حكم الاصل شاملا لافرع

(٢) قال الاسنوى « واما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم الخ » يقال فيه مثل ما تقدم في العالمية وانه غاية ما يقتضيه القياس ثبوت صفة تدخل تحت مفهوم العلم وهو الاكتشاف

(٣) قال الاسنوى « وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان الخ » أى ترجيح الفاعل أحد المتساويين على الآخر في الشاهد يدل على انه له ارادة واختيار بها يرجح احد الامرين المتساويين واتقان الصانع في الشاهد صنعته وجعلها

فكذلك في الغائب وأما الجمع بالشرط فكذلك قولنا شرط العلم والارادة في الشاهد وجود الحياة<sup>(١)</sup> فكذلك في الغائب . وقوله « وفي اللغات » أى ذهب أكثر أهل الادب الى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جنى في الخصائص وقال الامام هنا انه الحق . قال وذهب أكثر أصحابنا وأكثر الحنفية الى المنع<sup>(٢)</sup> واختاره

على وفق ما تقتضيه المصاحبة والحكمة بذل على ان له علما محيطاً بما صنع بحيث لا يخفى عليه شئ من الصنع والمصنوع فكذلك تخصيص الله تعالى كل واحد من الكائنات ببعض ما يجوز عليه دون الآخر واتقانه لها ولصنعها واشتمال كل ذرة منها على حكم لا تكاد تحصى فضلاً عما خفى على الخلق منها كل ذلك يدل على انه قائل مختار عالم بحيث لا يزب عن علمه ، يقال ذرة في الارض ولا في السماء  
(١) قال الاسنوى « وأما الجمع بالشرط فكذلك قولنا شرط العلم والارادة الخ »  
يقال في ذلك مثل ما قلناه في سابقه

(٢) قال المصنف « وفي اللغات الخ » . قال الاسنوى « وذهب أكثر اصحابنا وأكثر الحنفية الى المنع الخ » اقول موضوع الخلاف اذا اشتمل معنى امم على وصف مناسب للتسمية كالحجر اى المسكر من ماء العنب لتخميره أى تغليته للعقل ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب هل يثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيقال ان لفظ الحجر موضوع أيضاً للنبيذ فيسمى النبيذ خمرأ فيجب اجتنابه بآية انما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء في ذلك الحقيقة والمجاز . والسادق الموضوع للاخذ خفية من حرز للنباش قياساً عليه للاخذ خفية فتقطع يده . واما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وانه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضى فجوزه شذمة قليلة منهمم القاضى ابوبكر الباقلانى قياساً على القياس الشرعى بجامع انه لا يثبت ما للمعلوم للمسكوت فان قيل هذا قياس في اللغة فانبات القياس في اللغة بهذا القياس دور أجيب بأن القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لا يثبت صحة القياس في اللغة وابن هذا من ذلك نعم ينتهض لو كان القياس في



الآمدى وابن الحاجب وجزم به الامام فى المحصول فى كتاب الاوامر والنواهي  
فى آخر المسئلة الثانية وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف

غير الشرعيات حجة قلنا قياسكم هذا قياس مع الفارق اذ ثبت فى القياس الشرعى  
الحكم عقلا لان المعنى يحدث المعنى اذ يجوز ان يكون علاقة العملية بين المعانى  
فيحدث المعنى الذى هو العلة معلوله وهو الحكم . ولا يحدث المعنى اللفظ والا  
لزم الدلالة بالطبع فالحق انه لا يجوز القياس فى اللغة كيف ويحتمل التصريح منهم  
بالمنع عن القياس فان الخلاف انما هو فى تسمية مسكوت عنه هل يجوز بالقياس  
ام لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عموماً فى الاحكام الشرعية حتى  
لا يصح القياس فيها أيضاً الا ترى أنهم منعوا اطراد الادهم فى كل ما وجد فيه دهمه  
والتقارورة فى كل ما وجد فيه قرار والاجدل فى كل ما فيه قوة وغيرها مما لا يخفى  
قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة أمر مصحح للوضع لا موجب وليس ان كل  
ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع  
القياس فافهم كذا فى مسلم الثبوت وشرحه مع زيادة . لكن نسبة الجواز لشرذمة  
قليلة مما يشعر بعدم اعتدال المجوزين للمانعين . وذكر أبى بكر الباقلانى فيمن  
جوزوا القياس فى اللغة مخالف لما فى جمع الجوامع من ان ابا بكر الباقلانى كامام  
الحرمين والغزالي والآمدى من المانعين ومن أن المجوزين هم ابن سريج وابن أبى  
هريرة وأبو اسحاق الشيرازى والامام الرازى فيكون المانعون معادلين للمجوزين  
لا أنهم شرذمة قليلة ولذلك قال الجلال فى شرحه وأشار أى صاحب جمع الجوامع  
كما قال بذكر قائلى القولين الى اعتدالهما خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفى  
وبذكر القاضى من النافين الى ان من ذكره من المثبتين كالأمدى لم يحرر النقل  
ههنا لتصريحه بالنهى فى كتابه التقريب اهـ . غير ان قول الجلال كما قال يشعر بالقاء  
عهدة ذلك على صاحب جمع الجوامع فان اعتدال قائلى القولين غير مسلم بعد ان  
صرح كثير من الاصوليين بان المنع مذهب اكثر الاصحاب الشافعية ومذهب  
اكثر الحنفية ونسبة القول بالجواز الى الاقلين ولذلك قال العلامة الناصر ان  
أراد الاعتدال فى القائلين فقول بعضهم الاكثر على نفيه مقدم فان من حفظ

لا يأتى فى الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفرادہ بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا فى الاسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل وأسامة أو مشتقا كضارب ومضروب ولا فى أعلام الاشخاص كزید وعمر وقاتلها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتغالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعدما<sup>(١)</sup> وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها حينئذ يجوز على رأى

حجة على من لم يحفظ وان اراد الاعتدال فى القولين بسبب الاعتدال فى القائلين فكذلك ويزيد هذا ان الاعتدال والترجيح بتكافؤ الادلة ورجحانها لا بالنظر الى استواء القائلين وتفاوتهم اهـ . وما أجابوا به قد ضعفه ابن قاسم

(١) قال الاسنوي «وانما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتغالها على معان مناسبة للتسمية الى آخره» أشار بذلك أن القياس اللغوى يخالف القياس الشرعى فى أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الاصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى لان اللفظ هو الذى ينتقل من المعنى الموضوع له الى معنى آخر مشارك له فى تلك المناسبة ويجعل موضوعا له بخلاف القياس الشرعى فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجرد مناسبة ثم أن هذا مطرد فى الحقيقة والمجاز أما فى الحقيقة فقد بينه وأما فى المجاز فكما لو استعملنا لفظ الدابة فى الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هى التقييد فاذا استعمل فى حيوان آخر من ذوات الاربع لتلك العلاقة قياسا على المجاز الاول لوجود المناسبة فى الثانى بين لفظه ومعناه كالاول كان قياسا للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما وحينئذ لا يكون محلا للخلاف فى أنه يشترط سماع شخص العلاقة اذ يكفى سماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو بمنزلة ما سماع التكلم به وأخص من المجاز المبني على سماع نوع العلاقة اذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ما هنا فالمسوغ فيه . العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضا بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازى فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل

اطلاق تلك الاسماء على غير مسمياتها لا اشتراكها معها في تلك المعاني وذلك كتسمية النبيذ خمرأ لا اشتراكه مع عصير العنب في الاسكار وكذلك في تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا وفائدة الخلاف في هذه المسئلة ما ذكره في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى «فاعتبروا» وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار في المعتصر من ماء العنب وجودا وعدما<sup>(١)</sup> فدل على

ما أطلق عليه لغة مجازا من غير احتياج لقياس شرعى كما ذكره الشارح يعنى الجلال في الحقيقة بخلاف ما لو قلنا انه مجاز مبنى على نوع العلاقة وانما كان القياس في اللغة ضعيفا بل خلاف الحق لانه يلزم عليه اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز لجهتين أما الاولى فلانه محتمل التصريح بمنعنه كما يحتمل اعتباره بدليل منعهم اطراد الادهم والقارورة والاجدل وغيرها مما لا يحصى كما قدمناه فعند السكوت عنها تبقى على الاحتمال وأما الثانية فلانه بمجرد وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها في بعض المواضع ليس لصحة الاطلاق حتى ان كل ما وجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل للاولوية فقط فليست مدارا حتى يصح القياس فليتمأمل فان به يندفع ما أطبق عايه الناظرون كذا في تقرير شيخنا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار في المعتصر من ماء العنب وجودا وعدما فدل الى آخره » أقول هذا انما يتم لو كانت المناسبة الموجودة في الخمر علة لصحة الاطلاق كما في علاقات المجاز وليست المناسبة الموجودة كذلك بل هي لاولوية التسمية به- هذا الاسم فقط وحينئذ يكون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بلا علة كما قدمناه ودوران اسم الخمرية مع صفة الاسكار في المعتصر من ماء العنب انما هو لدوران المسمى الموضوع له مع ذلك الوصف وجودا وعدما لا لكون الوصف علة الاطلاق فبطل قول المستدل فدل على ان الاسكار هو العلة في اطلاق الاسم الى آخره لانا لانسلم انه علة في اطلاق الاسم لما ذكرناه سابقا

أن الاسكار هو العلة في اطلاق الاسم حيث وجد الاسكار جاز الاطلاق والا  
تخلف المعلوم عن علته واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية وجود  
الاسم<sup>(١)</sup> اذا كان تعليل التسمية من الشارع لان صدور التعليل من آحاد الناس  
لا اعتبار به ولهذا لو قال اعتقت غائما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ  
فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى<sup>(٢)</sup> . وأجاب في المحصول باننا بينا ان  
اللغات توقيفية<sup>(٣)</sup> هذا كلامه وهو يخالف لما قدمه في اللغات فانه اختار الوقف  
لا التوقيف واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا انما  
سميت بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض  
والانهار مع أنها لا تسمى بذلك وأجاب الامام بأن أفصى ما في الباب أنهم ذكروا

(١) قال الاسنوى « واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية  
الى آخره » أقول ما قدمناه كان جوابا بمنع ان الوصف علة للتسمية وهذا جوابه  
بتسليم انه علة للتسمية ومنع ترتب التسمية على مجرد الوصف بل لا بد في اعتبار  
العلة في الاصل من اعتبار الشارع لها علة يترتب عليها الحكم والشارع لم يعتبر  
هذا الوصف علة في التسمية وانما الذي اعتبره العباد ولا عبرة باعتبارهم في مثل  
هذا بل اعتبارهم في مثل هذا على خلافه وهو ان اللغة لا تثبت الا بالنقل فلا  
يلزم من وجوده وجود الاسم

(٢) قال الاسنوى « وحينئذ فيتوقف المدعى على ان الواضع هو الله تعالى »  
أقول المفروض في المسئلة ان وضع اللفظ لم ينقل الا للمعنى مشتمل على مناسبة  
بين اللفظ والمعنى والكلام بعد ذلك في انه يعتبر موضوعا أيضا لكل معنى فيه  
تلك المناسبة أولا فالخلاف في اثبات الوضع وهذا ممكن بقطع النظر عن الواضع  
فلا يتوقف المدعى على ان الواضع هو الله او غيره

(٣) قال الاسنوى « وأجاب في المحصول باننا بينا بان اللغات توقيفية الى آخره »  
هذا الجواب فضلا عن كونه مخالفا لما قدمه قال الاسنوى لا يفيد لان الخلاف  
هنا جار مطلقا بقطع النظر عن الواضع كما قلنا

صورا لايجرى فيها القياس<sup>(١)</sup> وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعى وهذا الذى ذكره في القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوى صريح في انها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فانه قال في المحصول هناك<sup>(٢)</sup> في الكلام على ماوضع عاما ثم تخصص بالعرف مانصه والخالية والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم تخصصا بشيء معين . وقوله « دون الاسباب » يعنى ان القياس لايجرى في أسباب الاسكام<sup>(٣)</sup>

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بان اقصى ما فى الباب انهم ذكروا صوراً لا يجرى فيها القياس الى آخره » أقول هو قادح لانه يقتضى اثبات اللغة بالاحتمال وهو غير جائز لجهتين قدمناهما قريبا فتذكر

(٢) قال الاسنوى « وهو مخالف لما ذكره فى الحقيقة العرفية فانه قال فى المحصول هناك الى آخره » أقول القارورة اسم للزجاجة فقط فى عرف اللغة وانما وضعها لما يستقر فيه الشيء فهذا بحسب أصل اللغة وقد هجر فلا اعتداد به ومع ذلك فقد علمت ان الفرض من هذا انه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره وذكر منعهم طرد الادم وما عطف عليه لاثبات التصريح بالمنع وهذا يكفى فى التخصيص بذلك فى عرف اللغة وبيان انه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع لانه تحكم باطل كما قدمنا

(٣) قال المصنف «دون الاسباب» قال الاسنوى « يعنى ان القياس لايجرى فى أسباب الاحكام الى آخره » أقول لاختلاف فى انه لا تثبت العلل وأوصافها كعملية الجنسية فى ربا النساء وصفة السوم فى نصاب الزكاة ولا الشروط وأوصافها كاشتراط السهود فى النكاح وذكورتهم مثلا ولا الاحكام وأوصافها كجواز البتراء ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب لاشرع بالرأى من غير حجة شرعية بل انما أمر القياس تعدينية حكم أصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل تصح هذه التعدينية فى العلل والشروط والاسباب بان توجد علة أو سبب أو شرط لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعلميتها وسببيتها وشرطيتها ، فكثير من الحنفية ومنهم الامام

على المشهور كما قاله في المحصول وصححه الآمدي وابن الحاجب . وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدي الى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجري في الشروط وقال ابن برهان في الاسط انه يجري فيها وفي المحال أيضا فقال يجوز القياس في الاسباب والشروط والمحال عندنا خلافا لابي حنيفة مثال المسئلة أن يقال الزنا سبب لايجاد الحد لعله كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثالا في كونه موجبا للحد<sup>(١)</sup> ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما

نخر الاسلام والشافعية قالوا نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز واختاره ابن الحاجب قال في الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما أظن . والذي يدل على ان هذا الخبر الهام اعنى نخر الاسلام على الجواز قوله - بعد ابانة ان هذه الامور لا تثبت بالقياس - وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليقه فلما اذا وجد فلا بأس به

(١) قال الاسنوي « واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثالا في كونه موجبا للحد الخ » اقول حاصل هذا الدليل ان استقل الجامع فهو العلة ان كان ظاهرا مضبوطا والا فظنته وكل من الاصل والفرع من أفراده وكذا الكلام في الشرط وانت لا يذهب عليك أنه يجوز أن لا يكون المناط علة لاصل الحكم وان كان ظاهرا مضبوطا بل انما هو مناط لعلة الشرط فلا يلزم من وجوده في الفرع الا كونه علة أو شرطا لا أن يكون من أفراد العلة فافهم ولعل هذا هو مراد الاسنوي بقوله وفي هذا الدليل بحث يطول ذكره واستدل المجوزون بان العلية والسببية الشرطية أحكام من أحكام الله تعالى كالوجوب والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة غير مختص بصورة دون صورة أما تذكر قول أمير المؤمنين علي لأمير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قاسوا أنت حرام على أنت طالق بآئن ثم لوتدبرت الفقه علمت ان شايخ الحنفية لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فافهم . ثم ان بعضهم جعلوا الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ماهو

فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك  
وحينئذ يخرج كل من الزنا والواط عن كونه موجبا لان الحكم لما أسند الى

سبب لذلك الحكم والممانع انما يمتنع قياس سببية شئ لحكم على سببية آخر لحكم  
آخر ولم يوجد لهذا التحمل أثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في المستنبطة  
دون المنصوصة . وأقول قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع ان المانع نظر الى  
أن كونها سببين أو شرطين أو مانعين يقتضى أن تكون الحكم في كل المرتب  
عليها الحكم غير ما في الآخر اذ لو كانت واحدة في السببين مثلا لكان مناط  
الحكم شيئا واحدا وهى تلك الحكمه وحينئذ لا تعدد في السبب ولا في الحكم  
ويقاس عليه الشرط والممانع . والمجوز لم يقصد الا ثبوت الحكم بالوصفين لما  
بينهما من الجامع وهذا يعود الى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب . ففي الحقيقة  
النزاع لفظي اذ الشروط والاسباب والموانع المختلفة الحكم لا يجرى فيها القياس  
اتفاقا ولعل هذا الفصل أى في كلام جمع الجوامع بين هذا وبين ما تقدم عن أبى  
حنفية أى من خلافه في جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس لانه خلاف  
حقيقى ، وحينئذ انتفى المانع من القياس الذى هو المدعى . واما انه لاجابة  
حينئذ للقياس فيها لانه حيث كان المقصود من اثبات الاسباب والشروط والموانع  
هى الاحكام المترتبة عليها والاحكام فى الحقيقة انما تترتب على المعنى المشترك  
بينها فلا حاجة الى قياس احد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر بل  
يكون فى مثال السببين مثلا القياس فى وجوب الحد فى الواط على وجوبه فى  
الزنا بجامع الوصف المشترك وهو ايلاج فرج فى فرج فهذا لا يضر فى المقصود  
تأمل انتهى . وبهذا تعلم ان الخلاف بين الحنفية والشافعية فى هذه الثلاثة لفظي  
بخلاف الخلاف فى الحدود والكفارات . قال فى مسلم الثبوت والحق أنه أي هذا  
المتخلف فيه كالمتفق عليه فى اشتراط التأثير أو كفاية المناسبة أو تجوز الارسال  
فن شرط التأثير فى التعليل لاحكام شرط ههنا أيضا ومن اكتفى بما عداه فيها  
اكتفى ههنا أيضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسلك مسلك على كل تقدير الا  
انه لا الحاق على الاخيرين لاستقلال المسلك فانه حينئذ لا بد فى المقيس من

القدر المشترك استحالة مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ  
فلا يصح القياس لان من شرطه بقاء حكم الاصل وهو غير باق هنا . وفي هذا  
الدليل بحث يطول ذكره . وقوله « والمعادات » أى لا يجرى القياس أيضا في  
الامور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لانها تختلف باختلاف

مناسبة يكون بها علة من غير حاجة الى امر آخر كالتأثير وغيره فلا يحتاج الى  
أصل يلحق به فافهم اهـ . موضحا من شرحه الفوائد . وغرض صاحب المسلم  
التنبية على ان ما قيل في علل الاحكام الشرعية المتفق على جواز القياس فيها من  
اشتراط التأثير الخ يقال هنا أيضا في العلة والاسباب والشروط المختلف في جواز  
القياس فيها فمن منع القياس فيها فامره ظاهر . وأما من جوز القياس فيها فمن  
شرط التأثير في الاحكام شرطه هنا . ومن اكتفى بالمناسبة اكتفى هنا . ومن  
جوز الارسال جوزها هنا أيضا الا انه على الاكتفاء بالمناسبة أو تجوز الارسال  
لا الحاق لان كلا من العلة في المقيس عليه والعلة في المقيس مناسبة لمعلولها فليس  
احدى العلتين أولى بان تكون اصلا والاخرى فرعا لاستقلال كل علة ودليلها  
الذى اجاز التعليل بها فكلامه تنبيه على فائدة جديدة والخلاف في الموانع أيضا  
كالخلاف في العلة والاسباب والشروط كما صرح به في جمع الجوامع . ومثال  
القياس في الشرط قول الحنفى الجلد في الزنا عقوبة لا يهترط فيها الاسلام فلا  
يشترط في الرجم . ومثال المانع قياس منع المحرم من استدامة ملك الصيد قياسا  
على منعه من لبس الخيط بجامع حرمة الاحرام . والمراد بالحال في كلام ابن برهان  
في الاوسط كما نقله عنه الاسنوى الموانع وقياس ملك الصيد على لبس الخيط  
في المنع من الاستدامة من قبيل قياس محل هو ملك الصيد على محل آخر هو  
لبس الخيط في حالة البقاء وكما انه لا يجوز استدامة اللبس في الخيط لا يجوز  
استدامة الملك في الصيد . وقد علمت ان الخلاف في هذه الثلاثة لفظي . وأن  
المانع اراد المنع اذا اختلفت الحكمة في الاسباب والشروط والموانع . وان المجوز  
اراد الجواز اذا اتفقت الحكمة



الاشخاص والازمنة والامزجة<sup>(١)</sup> ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى فقط ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب

## قال « الباب الثانى - فى أركانه

إذا ثبت الحكم فى صورة المشترك بينها وبين غيرها تسمى الاولى أصلا والثانية فرعا والمشارك علة وجامعا وجعل المتكاملون دليل الحكم فى الاصل أصلا والامام الحكم فى الاولى أصلا والعلة فرعا وفى الثانية بالعكس وبيان ذلك فى فصلين :

## الفصل الاول - فى العلة

وهي المعرف للحكم . قيل المستنبطة عرفت به فيدور . قلنا تعريفه فى الاصل وتدريبها فى الفرع فلا دور « أقول شرع المصنف فى بيان أركان القياس وهى أربعة الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الاصل فان قيل أهملتم خامسا وهو حكم الفرع قلنا أجاب الآمدى بأن حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالاولى أن يجاب بأن حكم الفرع فى الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل كما تقدم فى تعريف القياس . ثم ان المصنف لما بين الحكم فى

(١) قال المصنف « والعاديات » . قال الاسنوى « لانها تختلف باختلاف

الاشخاص والازمنة الخ » اشار الى ان اقل الحيض ونحوه مما ذكر يرجع الى العادة والخلقة فلا يجوز ثبوتها بالقياس لانها لا يدرك المعنى فيها فتعذر جريانه فيها لانه مبنى على ادراك العلة فى الاصل والفرع ولا علة . وبهذا ظهر دقة تفسير الاسنوى بنفى الجريان دون ان يقول فلا يكون حجة كما قاله غيره لان عدم كونه حجة قد يكون مع امكانه . وهنا القياس غير ممكن لفقد شرطه بل يرجع فيها الى قول الصادق أى الخبر الصادق من ذوات الحيض ونحوه ممن له خبرة بذلك فيرجع اليه فى الاقل والاكثر وهذا الخبر هو مستند الاستقراء الذى استند اليه الفقهاء فى اقل الحيض والنفاس واكثرهما ويحتمل ان يراد بالصادق الشارع وكل من له خبرة بذلك فان الاحاديث تعرضت لذلك وهذا اقرب اه

أول الكتاب لم يتعرض هنا الى بيانه واقتصر على بيان الاركان الثلاثة فقال انه اذا ثبت الحكم في صورة لاجر مشترك بينها وبين صورة أخرى كنبوت الحرمة في الجمر للاسكار المشترك بينها وبين النبيذ فان الصورة الاولى وهى الجمر تسمى أصلا والصورة الثانية وهى النبيذ تسمى فرعا والمشارك وهو الاسكار يسمى علة وجامعا وهذا هو رأى الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدى انه الاشبه لافتقار النص والحكم الى المحل بالضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الاصل هو دليل الحكم فى الذى سميناه أصلا كالدليل الدال على تحريم الجمر فى مثالنا . وقياسه أن يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحریم الجمر وفى بعض الشروح أن فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحریم النبيذ . قال وهو صحيح أيضا لان فرع الفرع فرع فعلى هذا يتفق الاصطلاحان . ولعل المصنف انما أهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق بمنوع لان الفرع فى الاول هو المحل المشبه لاحكمه وقال الامام القياس مشتمل على أصليين وفرعين فالحكم الذى فى الصورة الاولى كتحریم الجمر أصل للعلة التى فيها والعلة فرع عنه وأما فى الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر بالمكس أى تكون العلة التى فيه أصلا للحكم والحكم فرع عنها . وهذه الاصطلاحات راجعة الى قولنا الاصل ما يبنى عليه غيره فأما رجوع الاولين اليه فظاهر وأما الثالث فلان اثبات علة الحكم فى الجمر متوقف على الحكم لا نأما لم نعلم ثبوت الحكم لانطلب علمته بخلاف النبيذ فان اثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا انما يظهر فى العلة المستنبطة خاصة . وقوله « وبيان ذلك الخ » لما بين الاركان الثلاثة تبيننا اجماليا شرع فى تبينها مفصلة فعقد لذلك فصلين الاول فى تعريف العلة وبيان انقسامها وأحكامها والثانى فى شرائط الاصل والفرع . وقدم الكلام على العلة لانها الركن الاعظم . وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الوصف المؤثر فى الاحكام يجعل الشارع لالذاته<sup>(١)</sup>

(١) قال الاسنوي « وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الخ » أقول قد حكى الاسنوي أربعة اقوال وأبطل منها قول الغزالى وقول المعتزلة وسكت عن ابطال قول الآمدى وابن الحاجب انها الباعث . واختار المصنف

وقد تقدم أبطاله في تقسيم الحكم وقالت المعزلة هي المؤثر لذاته في الحكم وهو مبنى على التحسين والتقييح وقد تقدم ابطاله أيضا وقال الآمدي وابن الحاجب

إنها المعرف وقال في جمع الجوامع قال أهل الحق هي المعرف وحكي الأقوال الأربعة كما حكاهما الأسنوي وقال ونحن معاشر الشافعية إنما تفسر العلة بالمعرف ولا تفسرها بالبائع ونشد النكير على من فسرهما بذلك لأن الرب لا يبعثه شيء على شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالبائع أراد أنها باعثة للمكاف على الامتثال نبه عليه أبي رحمه الله تعالى اهـ . وقصد صاحب جمع الجوامع بذلك الرد على قول الآمدي أن كون العلة هي البائع على الحكم هو مراد الشافعية من قولهم حكم الأصل ثابت بها أي أنها باعثة عليه وإن مراد الحنفية أن النص معرف له وأن كلا لا يخالف الآخر في مراده اهـ . وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال العطار وما قاله صاحب جمع الجوامع مخترع لوالده لا معنى له لأن البعث للحاكم على شرع الحكم أي إظهار تعلقه في أفعال المكافين لا للمكاف . وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله البائع عليه أي على الحكم قاله السكوراني . وكلام ابن قاسم هنا غير ظاهر اهـ . وقال في التوضيح كل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلاف الأثر عقيب ذلك الشيء ، فيخلق الاحتراق عقب مماسة النار لأنها مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية كذلك بأنه حكم بأنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار . فإن المتولدات بخلاف الله تعالى عند أهل السنة والجماعة اهـ . وذلك لاجتماع العقلاء على أن ماعدا الواجب جل شأنه لا يصح أن يكون مصدرا الآثار للبرهان القطعي الدال على ذلك فتوقف التأثير في المعلولات على العلة شرعية أو عقلية لنقص في المعلولات لا لعجز في الواجب جل شأنه . فمنفعة تحليل الأحكام بمصالح العباد ترجع إليهم فلا يلزم على القول بأنها مؤثرة أن هناك تأثيرا لغير الله تعالى ولا يلزم على القول بأنها باعثة على الحكم استكمالها تعالى بها وإنها تحمله على الفعل أو الحكم بل إن رعاية المصالح والمنافع وفعله وحكمه تعالى على حسبها إنما هو مقتضى كماله تعالى لأنه لما كان حكما كان لأحكامه وأفعاله غايات وحكم ترتب

هي الباعث على الحكم أى المشتغل على حكمة صالحة لان تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الامام انها المرف للحكم واختاره المصنف فان قيل العلة

عليها ولما كان جوادا محضا اقتضى جوده ان يراعى مصالح مخلوقاته فلا جرم كانت احكامه وافعاله على ما هو مقتضى المصالح فلاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح اعم هي فرع حكمته وجوده ورجته ومن لوازم ذلك وفقه المقام فى ذلك ان الله سبحانه وتعالى لما اقتضت عنايته الازلية سعادة عباده فى الدارين شرع لهم احكاما منوطة بملل معقولة القياس على ما اقتضته حكمته وذلك انه تعالى لما أوجدكم اجساما عقلاء وأنعم عليهم بنعمتى الابداد والبقاء وما يكفل لهم ذلك اوجب عليهم ان يعرفوه وان يعرفوا بحسب الطاقة البشرية ما يجب لذاته من الصفات السكالية وما يتزده عنه من اضدادها وسائر الاعتقادات تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما له تعالى وتكميلا للقوة العملية وتهذيبا لآخلاقهم ، ولتنمو المعرفة فى قلوبهم . وحيث خلق لهم ما فى الارض جميعا وسخر لهم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم ومن عليهم بالاموال النامية الخالية عن حوائجهم الاصلية كلفهم باداء صدقات مالية كالزكاة وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك مما يجب على الانسان فى ماله من النفقات تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم تحقيقا للتضامن وقياما بالتعاون على البر والتقوى شكرا لله تعالى على ما أنعم به عليهم ولما خلق الانسان ضعيفا محتاجا الى غيره من بنى نوعه واقتضت الحكمة الالهية بقاء النسل محفوظا من الفوضى فى الاموال والانساب جعل الله تعالى حفظ الانساب بينهم حقا لازما تحصيلا للولاية والمناصرة والتعاون ولو لم تكن الانساب لما حصلت التربية ووقع الفتور فى العيش فلذلك شرع عقود الزواج وجاءت احكامها بما يترتب عليه ويشترط له لتختص الزوجة بزواجها بحيث لا يجوز ان يشاركه فيها غيره ولما كان كل انسان عاجزا عن ان يقوم بكل حوائجه وما يلزم له فى معاشه فلا يتم معاشه الا بالتعاون مع بنى نوعه شرع لهم عقود المعاملات وفسوخها - من بيع واجارة واقالة وطلاق ونحوها - انتظام لامر معاشهم ، واظهارا لحاجة الخلق بعضهم الى بعض ، ولكل هذه الا-

المستنبطة انما عرفت بالحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور مكملات ومحسنات فكان من الحكمة اعتباره هذه المكملات والمحسنات تنميا لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ولما كانت عقول البشر وبصائرهم في ادراك الحقائق والضار والنافع كالا بصار في ادراك الالعيان وكانت الابصار محتاجة في ادراكها للاعيان الى نور الشمس كانت كذلك البصائر محتاجة في ادراكها حقائق الاشياء ومعرفة ما يضر وما ينفع الى توقيف منه تعالى لتشرق عليها أنوار الشرائع بعث الله أنبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم بسرائع مختلفة في الفروع متحدة في الاصول فهدوا بها على مقتضى أحوالهم وختمهم ببعث خاتم النبيين وسيد الاولين والاخرين فبعثه بشريعة كاملة كافية كافة لمصالح العباد ليتعمم مكارم الاخلاق ولما كانت النصوص الشرعية متناهية وتفاصيل الوقائع والحوادث متجددة على الدوام لا تقف عند حد جعل شرعه قواعد عامة اما باعتبار الفاظها أو باعتبار عللها وجعل في الامة علماء يستخرجون حكم الله تعالى في كل واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح . فالحمد لله على ما تفضل علينا بهذه النعمة العظيمة ، والشكر له على ما امن به علينا من هذه الآلاء الجسيمة . ولذلك شنع صدر الشريعة في تنقيحه على من أنكر التعليل بقوله ومن أنكر التعليل فقد أنكر النبوات فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم اهـ وبالجملة فلا خلاف بين العلماء في تعليل الاحكام ولا ينكر ذلك الامن أنكر القياس وقيل ما هم فالخلاف بين الاقوال الاربعة خلاف لفظي راجع الى اختلاف الاعتبارات التي يقولون بها كما قدمناه سابقا ومن هذا تعلم انه لا وجه لدعوى الاسنوى ان مذهب الغزالي باطل وهو مذهب شيخه امام الحرمين ولا لان مذهب المعتزلة باطل لما علمته من مرادهم ولا للانكار من صاحب جمع الجوامع ووالده على الآمدى وابن الحاجب فانهما لم يريدوا ما توهمه هو ووالده من أن العلة الباعثة هي التي تبعث الله تعالى بالمعنى الذي أراداه واستنكره بل الآمدى وابن الحاجب لم يريدوا الا ما صرح به ابن الحاجب حيث قال

واحتزنا في السؤال بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص . وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع<sup>(١)</sup> فلا دور لاختلاف الجهة وهذا

في شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة من شرع الحكم يقينا أو ظنا وإذا كان هذا هو المراد بالباعث وهو بعينه مراد من قال انها مؤثرة أو معرفة لم يكن التشنيع صاحب جمع الجوامع ووالده وجه أصلا بل الكل متفقون على أن الشارع أناط أحكامه بعامل هي حكم ومصالح مقصودة له سبحانه من شرع الحكم يقينا أو ظنا كما قال ابن الحاجب

(١) قال الاسنوي «وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة الى آخره» أقول قال السعد ليس معنى كونه معرفاً أن لا يثبت الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف اماره بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلم بأنه مائع اختمر وقذف بالزبد كان ذلك اماره على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبذلك اندفع ما يقال ان كانت العلة منصوفاً عليها كان يقال الحرمة في الخمر معللة بالاسكار فالمعرف للحكم هو النص لا العلة وان كانت مستنبطة لزم الدور لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور اهـ ووجه الدفع ان معنى كونها معرفة انها اماره على عموم حكم النص لكل ما وجدت فيه فالحكم في الاصل والفرع واحد لان خصوصية المحل ملغاة في كل من العلة والحكم ولذلك قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع وأما ما قيل من أن العلة إنما تنفرع على حكم الاصل والمتفرع عليها إنما هو حكم الفرع ففساده واضح لان الوصف اذا كان اماره للحكم الاصل ومفرطاً عليه كان المتفرع عليه في الفرع هو حكم الاصل ، وأيضا لو كان معرفاً للحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل اهـ . أي وكون الاصل لامدخل له في حكم الفرع باطل وبهذا تعلم ان جواب المصنف فاسد وانه لا حاجة الى زيادة قيد في التعريف وان الدور مندفع بما قاله السعد

الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال ان العلة هي المعرف لحكم الفرع  
أى الذى من شأنه أنه اذا وجد فيه كان معرفاً لحكمه وقد أورد بعضهم على التقييد  
بهذه الزيادة إرادات ضعيفة فاحذرهما

قال « والنظر فى أطراف : الطرف الاول فى الطرق الدالة على العملية :  
الاول النص القاطع كقوله تعالى فى النىء كيلا يكون دولة وقوله عليه السلام انما  
جعل الاستئذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحى لاجل الدافة  
والظاهر اللام كقوله تعالى لدولك الشمس فان أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفى  
قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم وقول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب

لماقبة مجازا . وان مثل « ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا »  
وقوله عليه السلام « انها من الطوافين عليكم والطوافات » والباء مثل « فبمার্حة  
من الله لنت لهم » . أقول النظر المتعلق بالعلة منحصر فى ثلاثة أطراف ، لان  
الكلام اما فى الطرق الدالة على العملية ، أو فى الطرق الدالة على أبطال العملية ،  
أو فى أقسام العملية . فأما الطرق الدالة على العملية فهى تسعة : الاول النص  
قال الآمدى وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم .  
وقسمه المصنف تبعا للامام والآمدى الى قاطع وهو الذى لا يحتمل غير  
العملية ، وظاهر وهو الذى يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا . وفى التقسيم نظر فان  
دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة <sup>(١)</sup> وأيضا فقد ذكر

(١) قال الاسنوى « وفى التقسيم نظر فان دلالات الالفاظ لا تفيد  
اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة » . أقول قدمنا ان القاطع يطلق ويراد  
منه ما لا احتمال فيه أصلا وهو البرهان العقلى أو الدليل النقلى اذا حفت به قرائن  
قاطعة فتعين المراد منه قطعا مع قطعية الثبوت ويراد منه ما لا يكون فيه احتمال  
يعتقد به فى العرف والعادة والمراد من قول الامام ان الالفاظ لا تفيد اليقين  
المعنى الاول فلا ينافى انها تفيد اليقين بالمعنى الثانى لان العرف والعادة يقطعان  
بعدم اعتبار الاحتمال فيه وهذا هو مراد المصنف هنا بالقطعي

المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ أن الظاهر قسيم النص لا قسم منه<sup>(١)</sup> ثم ان القاطع

(١) قال الاسنوى « وأيضاً فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ ان الظاهر قسيم النص الى آخره » أقول قدمنا ان النص يطاق على معان منها ما يكون قسيم الظاهر وهو ما ذكره المصنف وعبر به في تقسيم الالفاظ ومنها ما يكون أعم من الظاهر والنص المذكور وهو المراد هنا وفي باب القياس با كمله وفي كل موضع يطاق النص في مقابلة الاجماع والقياس يراد منه ذلك المعنى الاعم الشامل لنصوص الكتاب والسنة . واعلم أنه لا بد للحكم من علة أناط بها الشارع وجوباً عليه كما عليه المعتزلة أو تفضلاً علينا كما عليه أهل الحق وذلك باجماع الفقهاء لافرق في ذلك بين من يقيسون وبين من ينكرون القياس كداود الظاهري واتباعه لان هؤلاء انما ينكرون حجتيه لانفس القياس فلا ينافي انهم يقولون بان الاحكام معلة بالمصالح وان كانوا لا يقولون بتعددية هذه العلة الى غير مورد النص الذي هو المنطوق فلا يلحقون المسكوت به ولو شاركة في العلة لان المعول عليه هو النص فقط وبقوله تعالى « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » وهي برعاية المصالح الدنيوية والاخرية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل ، ولان التعليل هو الغالب وعلى وفق الحكمة فيكون هو الاصل في الاحكام . وأما ما ذكره الحنفية من الخلاف على المذاهب الاربعة : الاول انه لا يجوز التعليل بعملة الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللاً وليس الاصل فيها التعليل . الثاني ان النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج الى دليل الا اذا تعارضت الاوصاف وينسبون هذا القول الى أصحاب الطرد وكلا المذهبين في الغاييتين من الافراط والتفريط . الثالث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة دليل على انه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف بل لا بد لتعين ذلك من دليل واليه ذهب بعض مشايخ الحنفية المعبرين قال في الكشف ذهب اليه صاحب الميزان ونقل عن الشافعي رضى الله عنه واليه ذهب جمهور أهل الاصول . الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة ان النص معلول بعملة ما واليه ذهب الشيخان الامام نحر الاسلام والامام شمس



له ألفاظ<sup>(١)</sup> منها كي كقوله تعالى في النفيء كيلا يكون دولة أى انما واجب تخميسه كي لا يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شئ<sup>(٢)</sup> ومنها لاجل كذا أو من أجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم انما جمل الاستئذان لاجل البصر وكقوله عليه الصلاة والسلام انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة أى لاجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة في أيام التشريق . والدافة بالبدال المهمة

الائمة فلا ينافى الاجماع على انه لا بد للحكم من علة يواط بها كما تقدم لان المراد بكون الحكم لا بد له من علة يواط بها ان ذلك في الواقع وتقس الامر والخلاف على تلك المذاهب انما هو في تعليل المجتهد للحكم الذى ورد به النص لاجل القياس وتعديته الى الفرع فالاجماع في موضع والخلاف في موضع آخر ولما كان الاصولى انما يبحث عما يحتاج اليه المجتهد لذلك بين الاصوليون مسالك العلة وطرقها عملا بالقول الثالث والرابع المعول عليهما ولا خلاف فيهما لان الثالث في موضع هو تعيين الوصف الذى يصلح للعلية من بين أوصاف الاصل والرابع في موضع آخر هو اثبات ان النص معمل وكلا الامرين لا بد منه وعلى ذلك بينوا مسالك العلة وشروط القياس فاحفظ هذا فانك لا تجده مجرعا في غير هذا الكتاب

(١) قال الاسنوى « ثم ان القاطع له ألفاظ الى آخره » المراد بالقاطع هنا النص الصريح بان لا يجتمل غير العلية بحسب العرف والعادة وبهذا الاعتبار قابل الظاهر وابن الحاجب أدرج فيه الظاهر وقابل بالصريح التنبيه والاياء وأدرج الثلاثة في النص وكل صحيح ولكن ماسلكه المصنف أقدموما صنعه في جمع الجوامع أولى منهما معا حيث عبر بالنص والصريح ولم يعبر بالنص القاطع لدفع ما استشكله الاسنوى سابقا وان كان مدفوعا بما قلناه لكن ما لا يحتاج الى جواب خير مما يحتاج

(٢) قال الاسنوى « أى انما واجب تخميسه الخ » أى ان النفيء الذى افاءه على رسوله قسم وصرف الى المصارف المبينة في الآية كيلا يكون دولة . أى لئلا يختص بهذه الاموال الاغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لذلك كذا من البدخشى ملخصا .

مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه قولهم دفت علينا من بنى فلان دافة  
 قاله الجوهرى . ومنها ما ذكره في الحصول وهو قولنا لمة كذا أو لسبب أو لمؤثر  
 أو لموجب وأهمله المصنف لانه في معنى لاجل ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب  
 وأما الظاهر فثلاثة ألفاظ <sup>(١)</sup> أحدها اللام كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس  
 فان أهل اللغة قد نصوا على انه للتعليل وقولهم في الالفاظ حجة وانما لم يكن  
 قاطعا لاحتماله الملك والاختصاص وغير ذلك من المعانى المذكورة في علم النحو .  
 فان قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيها لا يصح فيه التعليل كقوله تعالى ولقد  
 ذرأنا لجهنم فان جهنم ليست علة في الخلق وكقول الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

فان الموت ليس علة للولادة وكذلك الخراب ليس علة للبناء بل اللام هنا  
 للعاقبة يعنى أن عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من  
 المخلوقات جهنم وأجاب المصنف بانه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان  
 حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء  
 مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها فقوله « والظاهر »  
 معطوف على القاطع وقوله « اللام » إمباذل منه أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره

(١) قال الاسنوى « وأما الظاهر فثلاثة الخ » قال البدخشى في شرح المنهاج

الحق ان معنى ظهور التعليل في هذه الحروف تبادل الذهن الى فهم التعليل منها  
 في امثال هذه المواضع ولو بدلالة السياق والسباق لانها موضوعة لخصوصه دون  
 غيره من المعانى اه . ولذلك فسر الجلال الحلى على جمع الجوامع الظاهر بان يحتمل  
 غير العلة احتمالا مرجوحا . قال شيخنا لاحتمال اللام للعاقبة والباء للمصاحبة  
 والتعديدية والفاء انما وضعت للترتيب ودلالاتها على العلية بالاستدلال والنظر في  
 الكلام فيفهم منه ان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا أو ترتب  
 باعث على حكمه الذى يتقدمه فى الوجود اه . فإشار الى انه ليس المراد بالظهور  
 ان تكون هذه الحروف موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره بل يكفى الظهور  
 في ذلك ولو بالاستدلال والنظر في القرائن

فنه اللام وان والباء وقوله أيضا وفي قوله أى واللام في قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازاً . الثاني من أقسام الظاهر ان كقوله عليه السلام في حق المحرم الذي وقصته نافته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا . فان قيل هذا الكلام مخالف لما سيأتى في النوع الاول من أنواع الایماء فانه قد مثل له هو والامام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرراه هنا فالجواب أن المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل بالصریح وهى أن وجهة تدل عليه بالایماء وهى ترتب الحكم على الوصف بالفاء فصح التمثيل به للنص تارة وللايماء أخرى قال التبريزى فى التفتيح والحق أن ان لتأکید مضمون الجملة ولا اشعارها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم . الثالث الباء كقوله تعالى فيما رحمة من الله لنت لهم <sup>(١)</sup> أى بسبب الرحمة لنت لهم قال فى المحصول وأصلها الالتصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلوم حصل فيها معنى الالتصاق فحسن استعمالها فيه مجازاً . وهذا الكلام صریح فى أنها لا تحمل عند الإطلاق على التعليل وحينئذ لا تكون ظاهرة فيه <sup>(٢)</sup> وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان كذا وكذلك ترتب الحكم على الوصف

قال « الثاني الایماء وهو خمسة انواع : الاول ترتب الحكم على الوصف بالفاء وتكون الفاء فى الوصف أو الحكم وفى لفظ الشارع أو الراوى مثاله السارق والسارقة . لا تقربوه طيبا . زنى ما عز فرجم \* فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضى

(١) قال الاسنوى « كقوله تعالى فيما رحمة من الله لنت لهم الخ » الاولى ان يمثل بقوله تعالى « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم » أى منعناهم منها لظلمهم لانه انسب لما نحن فيه من تعليل الاحكام

(٢) قال الاسنوى « وهذا الكلام صریح فى انها لا تحمل عند الإطلاق على التعليل وحينئذ لا تكون الخ » اقول قد علمت انه لا يلزم فى الظهور ان يكون الحرف موضوعا للتعليل بخصوصه فالباء وان كانت لا تحمل عند الإطلاق على التعليل لكنها قد تكون ظاهرة فيه بالقرائن كما فى الامثلة التى ذكرت لذلك فلا وجه لقوله وهذا هو الصواب بل ما قاله المصنف هو الصواب

العلية وقيل اذا كان مناسباً . لنا انه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح وليس مجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل . قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالة في السك . قلنا يجب دفعاً للاشتراك « أقول الايماء قال ابن الحاجب هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً وقال غيره هو ما يدل على علية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن <sup>(١)</sup> ويسمى بالتنبيه أيضاً وهو على خمسة أنواع : الاول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة النقص وهو أن يذكر حكم ووصف وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو

(١) « الثاني الايماء الخ » . « قال الاسنوى قال ابن الحاجب هو ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً وقال غيره هو الخ » أقول التعريفان متقاربان ويرجع التعريفان الى ان الدال على علية الوصف هو القرينة فقط غير ان الاول صرح بعين القرينة وهي ان اقتران الوصف بالحكم لو لم يكن لتعليل الحكم به لكان ذلك الاقتران بعيداً من الشارع لا يليق بفصاحته واتباعه بالانفاظ في مواضعها . والثاني اطلق في القرينة ولم يعين واطلاقه محمول على ما قاله ابن الحاجب وكلا التعريفين يقتضى انه لا يكون من الايماء الا اذا كان الدال على العلية هو القرينة بخلاف ما اذا كان الدال على العلية حراً لا نصاً أو ظاهراً في العلية . ومن هذا تعلم ان الاول من هذه الانواع ليس من الايماء ولا يدخل في واحد من التعريفين . ولذلك عده كما في جمع الجوامع من النص الظاهر فقال والظاهر كاللام ظاهرة ففقدرة نحو ان كان كذا قاله فالفاء في كلام الشارع فالراوى النقية فغيره ومنه إن واذا وما مضى في الحروف اهـ . ومثل شارحه الجلال لهذه الاقسام بما مثل به الاسنوى بها وكان الحاجب ان اختلفوا في ذلك . ومن ادرج الظاهر في النص الصريح وقابل به الايماء والشبه كابن الحاجب وصاحب مسلم الثبوت غدوه من النص الصريح وجعلوا دلالة اعلی ودونه ودونه ولم يعده واحد منهم من الايماء كما صنعه المصنف لان ما صنعه قول ضعيف ويدل على ذلك قول صاحب مسلم الثبوت الفاء حتى قيل ايماء في الوصف الخ

الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام : الاول أن تدخل الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة مليبا . الثاني أن يدخل عليه في كلام الراوى ولم يظفروا له بمثال . الثالث أن يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا . الرابع أن يدخل عليه في كلام الراوى كقول الراوى زنى ماعز فرجم . ولا فرق في الراوى بين الفقيه وغيره <sup>(١)</sup> كما قاله ابن الحاجب قال الامام ولا شك أن الوارد في كلام الشارع أقوى في العملية من الوارد في كلام الراوى قال ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه <sup>(٢)</sup> ثم علله بعله فيها نظر . وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الاقسام من باب الايماء نص عليه الآمدي أيضا <sup>(٣)</sup> وجزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح . وقوله

(١) قال الاسنوى « ولا فرق في الراوى بين الفقيه وغيره » أقول قد أشار

صاحب جمع الجوامع الى تفاوت في دلالة النص الصريح فقال مثل لمة كذا فبسبب فن اجل فنحوكى واذن والظاهر كاللام ظاهرة ففقدرة نحو ان كان كذا طالبا فالفاء في كلام الشارع فالراوى الفقيه فغيره الى آخر ما قدمناه وان ماعطفه بالفاء دون ما قبله في الرتبة بخلاف ما عطفه بالواو كما صرح به الجلال . وصرح بذلك في مسلم الثبوت فيما عدا ما وقع في لفظ الراوى فانه لم يفرق بين الفقيه وغيره (٢) قال الاسنوى « قال ويشبه ان يكون تقديم العلة أقوى من عكسه الخ »

ولضعف كلامه في هذا الاخير لم يفرق في جمع الجوامع وشرحه للجلال بين تقديم العلة وعكسه ومثله في مسلم الثبوت .

(٣) قال الاسنوى « وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الاقسام الخ »

قد علمت ان هذا التقسيم من النص الصريح المقابل للايماء والنبية على ما عليه ابن الحاجب ومسلم الثبوت او من الظاهر المقابل للنص الصريح كما عليه جمع الجوامع واقره عليه المحلى . وقد وفق البدخشى بين ما قاله المصنف من جعلها من قسم الايماء وبين ما قاله غيره من انها من قسم الصريح بانها لما احتاجت دلالتها على العملية الى النظر لم تكن وصفية صرفة فلذا جعله المصنف من الايماء ولمادت على

« فرع الخ » اعلم أن هذا تقرير على شيء غير مذکور<sup>(١)</sup> فان كلامه الآن في أن الترتيب بالوضع جعله غيره من اقسام ما يدل بوضعه اه . قلت يرد هذا أولا ان التعريفين لا ينطبقان على ذلك . وثانيا ما قدمه من ان الحق ان معنى ظهور التعليل في هذه الحروف تبادر الذهن الى فهم التعليل منها في امثال هذه المواقع ولو بدلالة السياق والسباق لا انها موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعاني اه . ولا شك ان هذا موجود في هذا القسم فقد صرح هو كغيره ان الفاء تدل على الترتيب وضما ، ودلالاتها على العملية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباءت أو بالعكس وكلاهما حسن لان الباءت متقدم في العقل متأخر في الخارج بخورز ملاحظة الامرين دخول الفاء في كل من الحكم والملة اه . فان هذا صريح في ان مقاله في غير الفاء من الحروف السابقة يقال في الفاء أيضا فعد غيرها مما سبق من الظاهر دونها تحكم ظاهر .

(١) قال المصنف « فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضى العملية الخ » قال الاسنوى « اعلم ان هذا تقرير على غير مذکور الخ » اقول هذا الفرع هو في الحقيقة مقابل لما ذكره المصنف بقوله الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء بناء على مقاله من ان ذلك من الايماء فكانه قيل قد ذكرت ان ترتيب الحكم على الوصف بالفاء من الايماء فاذا رتب بدون الفاء فهل يكون من الايماء ولذلك لما جعل صاحب مسلم الثبوت ترتيب الحكم على الوصف بالفاء من النص المقابل للايماء وجعله في جمع الجوامع من النص الظاهر المقابل للصريح وللایماء لم يذكره كل منهما صريحا وذكره بعد ما هو ايماء اتفاقا كوقوع الحكم موضع الجواب كما في عبارة المسلم او كجملة بعد سماع وصف كما في عبارة جمع الجوامع غير ان صاحب المسلم ذكر المتفق عليه والاختلاف فيه وصاحب جمع الجوامع لم يذكر غير ما اتفق على انه من الايماء فكذلك المصنف هنا ذكر هذا الفرع عقب ما جمعه من الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لبيان مقابله كما ذكرنا وحاصل ذلك كما يؤخذ من المسلم وشرحه انه اذا افترق الوصف بالحكم

ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقا أم لا بد من المناسبة والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضى العلية ولم يتقدم له ذكر هنا بدون ترتب بالفاء كما فى قوله صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ولفظ البخارى لا يقضى أحد بين اثنين وهو غضبان . فان ذكر هذا الوصف مع الحكم لو لم يكن علة له لم يكن لذكره فائدة فهذا يؤمى ان العلة لوجوب الاجتناب عن القضاء وقت الغضب هى الغضب وتنقيح المناط يدل على أن العلة الحقيقية هى شغل القلب فهذا القرآن ايماء بالاتفاق . واما ان ذكر الوصف فقط دون الحكم كاحل الله البيع فذكر الحل وهو علة الصحة أو ذكر الحكم فقط دون الوصف نحو حرمت الخمر . فالذكر كور الحرمة دون الوصف وهو الاسكار . ومنه اكثر العلل المستنبطة فى كونها ايماء فيقدم على العلة المستنبطة بلا ايماء لكون المنصوصة كذلك مذاهب الاول نعم هما كذلك لكفاية ذكر احدهما للايماء قال فى الفواتح وفيه ما فيه اه . ووجه ما فيه ان ذكر احدهما انما يكون كافيا للايماء اذا كان بين الوصف والحكم تلازم لكن من اين علم هذا التلازم مع انه انما يعلم اذا علم ان الوصف علة حتى يكون ملزوما والحكم معلول حتى يكون لازما والنزاع ليس الا فى هذا . الثانى لا ايماء فى كل من الصورتين لما علمته من أنه لا ايماء الا بالتلازم بين الوصف والحكم والتلازم فرع كون الوصف علة والحكم معلولا وهو محل النزاع . الثالث انه ان ذكر الوصف دون الحكم كان ايماء دون العكس وهو ما اذا ذكر الحكم دون الوصف لان الوصف ملزوم وذكر الملزوم يستلزم ذكر اللازم . والحكم لازم وذكره لا يستلزم ذكر الملزوم لجواز انه لازم أعم . وفيه أننا نسلم ذلك ولكن من أين علم أن الوصف ملزوم والحكم لازم والازوم انما يثبت لو ثبتت العلية والنزاع فى ذلك قد برد على الاول والثالث اننا نسلم ان ذكر الملزوم انما يفيد ذكر اللازم واللازم انما يشعر بذكر الملزوم اذا كان التلازم عقليا لكن الايماء انما يكون اذا كان كل من الحكم والوصف ملفوظين حقيقة أو حكما كما اذا كان احدهما مقدرا دلت عليه قرينة حتى يكون الكلام دالا عليهما ولو التزاما وهذا لم يتحقق فى الصورتين المذكورتين بخلاف

ولا في الحصول بل تقدم فيهما ما يقتضي عكسه فان اشتراطه للفناء دليل على انه بدونها لا يفيد . فان قيل انما لم يذكره أولا لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينئذ أن يكون الفرع أصلا لما قبله لا فرعاً عليه . وأقرب ما في تصحيح كلامه أن يقال معناه اذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضي العملية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفناء مقتضياً لها أيضاً أم لا واذا قدرنا اقتضاءه اياها فهل يشترط في ما اذا ذكر الوصف والحكم لوجود القرينة كما ذكرناه من قبل ولذلك قال الجلال في شرحه على جمع الجوامع فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة والا خلا ذلك عن الفائدة وذلك بعينه اهـ . ووصف الغضب بالمشوش للاشارة الى ما قلنا من ان العلة الحقيقية هي تشوش الفكر بالاجماع فوصف الغضب كاشف عن العلة فلا يختص المنع به بل يعم كل مشوش والحكمة في ذلك خوف الجور في الحكم عند التشويش . ومن هذا الذي ذكرنا تعلم ان الاولى في التعبير ان يقال اذا ذكر الوصف دون الحكم او الحكم دون الوصف لان لفظ الترتيب يشعر بانه بعد ان علم ترتب الحكم على الوصف يحجب الخلاف وليس كذلك لانه لا معنى لترتب الحكم على الوصف الا كون الوصف علة وهذا هو محل الكلام . وبهذا أيضاً تعلم ما في عبارة المصنف حيث لم ينبه على محل الوفاق وهو ما اذا اقترن الوصف مع الحكم وذكرنا في الكلام وان ما اختاره من انه ايماء في صورتين اللتين فيهما المذاهب الثلاثة خلاف المختار وان المختار انه لا ايماء فيهما ولذلك لم يذكرهما صاحب جمع الجوامع واما من اشترط المناسبة فالمناسبة كافية وحدها عند القائل بها في كون الوصف علة لما قلنا ان اكثر العلل المستنبطة انما هو فيما اذا ذكر الوصف فقط أو الحكم فقط . ولذلك قال البدخشي فان ذكر الوصف استنبط الحكم مثل ان يذكر حل البيع ويستنبط منه الصحة أو بالعكس مثل ان يذكر حرمة الجمر ويستنبط الاسكار اهـ . مختصراً . وليس الكلام فيها لان المستنبطة ليست منصوصة لاصريحا ولا ايماء كما اشرنا اليه من قبل ثم قد يقال ان المستنبطة عند ذكر أحدها اقوى من المستنبطة بدون ذلك لان ما قيل فيه انه ايماء اقوى مما اتفق على انه ليس بايماء



الوصف أن يكون مناسباً أم لا . والحاصل أن المختار عنده أن الترتيب بدون الغناء يقتضي العلية وإن لم يكن مناسباً وقيل لا بد من المناسبة واختاره الآمدي وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ماعدا هذا النوع من أنواع الأعياء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدلل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحاً عرفاً وليس قبيحاً لمجرد الأمر باكرام الجاهل واهانة العالم فإن الأمر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه أو شجاعته أو نسبه أو سوابق نعمه وكذلك الأمر باهانة العالم قد يحسن أيضاً لنفسه أو بدعته أو سوء خلقه وإذا لم يكن القبح لمجرد الأمر فهو لسبق التعليل أى لكونه يسبق إلى الافهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لأن الأصل عدم علة أخرى وإذا سبق إلى الافهام التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذي لا يناسب على العلية في هذه الصورة لا يستلزم دلالة عليها في جميع الصور لأن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات في الاحكام . وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقى الصور لكان مشتركاً لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى . فان قيل لا نسلم دلالة على عدم العلية اذ لا يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم . فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة<sup>(١)</sup> فلا بد أن يدل على شيء فدلوله في غير هذه الصورة اذ كان هو التعليل فلا كلام وإن كان غيره فقد دل على عدم العلية . ولقائل أن يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات<sup>(٢)</sup> والمركبات عند الامام والمصنف غير موضوعه كما تقدم

(١) قال الاسنوى « فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة الخ » عبارة الفخرى في الجواب كما نقله البدخشى ان هذا التركيب عربى فصيح فلا بد ان يدل على شيء الخ

(٢) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات الخ » أقول أولاً قد قدم الاسنوى تعريف الأعياء عن ابن الحاجب وعن غيره وهو صريح في ان الدلالة بواسطة القرينة لا بالوضع . وثانياً ان الامام والمصنف وإن

غير مرة ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه . قال الآمدي واستنباط  
 العلة من الحكم الملفوظ به كتمليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء <sup>(١)</sup>  
 قال بخلاف العكس يعنى استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الحل  
 في قوله تعالى وأحل الله البيع فإن الحق الذى عليه المحققون أنه من قبيل الايماء .  
 وحكى ابن الحاجب في المستلثين ثلاثة مذاهب

قال « الثانى أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي  
 أفطرت يارسول الله فقال أعتق رقبة لان صلاحية جوابه تغلب كونه جوابا  
 والسؤال معاد فيه تقديرا فالتحق بالاول . الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر  
 لم يقد مثل انها من الطوافين عليكم . ثمرة طيبة وماء طهور . وقوله أينقص  
 الرطب اذا جف قيل نعم قال فلا اذا . وقوله لعمرك وقد سأله عن قبة الصائم  
 أ رأيت لو تضحضت بماء ثم مججته . الرابع أن يفرق في الحكم بين شيئين  
 بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان فبيعوا  
 كيف شئتم يدا بيد . الخامس النهى عن مفوت الواجب مثل وذروا البيع »  
 أقول النوع الثانى من أنواع الايماء أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه  
 بصفة صدرت منه كقول الاعرابي واقعت أهلى في نهار رمضان يارسول الله  
 فقال عليه الصلاة والسلام أعتق رقبة فانه يدل على أن الجماع علة في الاعتاق لان  
 قوله عليه الصلاة والسلام أعتق صالح لجواب ذلك السؤال والكلام الصالح لان

قالا بان المركبات غير موضوعة لكنهما قائلان بانها مستعملة في معانيها كما قدمناه  
 وحينئذ تنصف بالاشتراك والمجاز لان كلا منهما فرع الاستعمال لافرع الوضع ،  
 واللفظ اذا وضع ولم يستعمل فيما وضع له فليس حقيقة ولا مجازا كما هو واضح  
 (١) قال الاسنوى « قال الآمدي واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به الى  
 آخره » هذا هو المذهب الثالث من المذاهب الثلاثة المتقدمة وما اختاره المصنف  
 هو المذهب الاول وهو انه ايماء في الصورتين ، والمذهب الثانى انه لا ايماء في  
 الصورتين وهو قول من اشترط المناسبة لانه عند المناسبة يكون عليها  
 الممول عند القائل بها

يكون جواب السؤال اذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جوابا له واذا كان جوابا يكون السؤال معادا فيه تقديرا فكأنه قيل واقمت فأعنت وحينئذ فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب<sup>(١)</sup>. وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع<sup>(٢)</sup> كما قلناه \* النوع الثالث من أنواع الایماء أن يذكر الشارع وصفا لولم يؤثر في الحكم أى لولم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة الى ما قاله في المحصول من كونه ينقسم الى أربعة أقسام<sup>(٣)</sup> الاول

(١) قال الاسنوي «فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب الى آخره» أى يرجع الى ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لان الفاء الدالة على العلية المذكورة في الكلام واعادة السؤال مقدرة فيه والمقدر وان ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه في القوة. كذا يؤخذ من تكملة المنهاج للتاج وبدل لذلك أن الصحيح في الاول انه من منصوص العلة بالنص الظاهر كما سبق دون هذا فانه إيماء باتفاق

(٢) قال الاسنوي «وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم الى آخره» أقول هذا التمثيل موافق لمذهب الحنفية الذين قالوا لولم تكن جناية الاعرابي علة لما كان للجواب معنى. وهذا كاف في التمثيل ولا يلزم فيه أن يكون وفق مذهب الشافعي ولومن شافعي لان تمثيله به لا يدل على اختياره وعلى فرض أنه يدل فكذلك من مرة اختار الامام الرازي مذهب الحنفية فلا وجه لقوله والصواب الى آخره مما يدل على أن تمثيل المصنف خطأ لان مثل هذا ان لم يكن تعصبا لمذهبه ففقيه شبه تعصب

(٣) قال المصنف «الثالث أن يذكر وصفا لولم يؤثر لم يقدح». قال الاسنوي «ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة الى ما قاله في المحصول الى آخره» أقول هذا القسم الثالث هو من القسم الثاني لما سنذكره في اقسامه الاربعة : الاول أن يكون ذكره دافعا لسؤال الى آخره وهذا لا يخرج عن أن يكون فيه كلام الشارع واقما موقع الجواب كما عبر الحنفية ولا من قبيل ان يحكم الشارع على شخص بحكم الى آخره كما عبر الشافعية كما يتضح من الأمثال المذكور بهذا النوع

أن يكون ذكره دافعا لسؤال أوردته من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقليل له أنك

فإن قول من امتنع عن الدخول لديهم وعندهم كلب أنك دخلت على قوم عندهم هرة فقولهم أنك تدخل على من عندهم هرة سؤال وقوله عليه السلام إنها من الطوافين عليكم والطوافات جواب لهذا السؤال . الثاني أن يذكر الشارع وصفا إلى آخره وهذا أيضا لا يخرج أن يكون فيه كلام الشارع واقعا موقع الجواب كما في حديث ابن مسعود وقد مثل به صاحب مسلم الثبوت لما وقع موقع الجواب وقوله لابن مسعود قال شارحه حين سئل عن التوضي ببئذ التمر وقال البدخشي الثاني أن يبتدئ بذكر وصف لا حاجة إلى ذكره لو لم يؤثر في الحكم فلم يجعله واقعا موقع جواب بل ابتداء ذكر الوصف فهو في حكم الواقع موقع الجواب كما مثل به لذلك صاحب المسلم وقال شارحه في وجه ذلك لو لم يكن بقاء اسم الماء علة لجواز التوضي واختلاط الشيء الطاهر غير مانع كان بعيدا وقد بحث البدخشي في التمثيل بهذا الحديث فقال وفيه بحث ولم يبين وجهه وقد بين وجهه في تكملة الابهاج للتاج فقال قال القرافي في تعليقه على المنتخب وهذا المثال غير مطابق لأن ذكره عليه السلام طيب التمرة ليس إشارة إلى العلة في بقاء الطهورية بل إلى عدم المانع والمعنى لو كانت التمرة مستقدرة أمكن أن تكون نجسة مانعة من بقاء الطهورية لكن ليست كذلك اهـ وشارح المسلم بما ذكرناه عنه بقوله لو لم يكن بقاء اسم الماء علة الخ دفع هذا البحث فافهم . الثالث أن يسأل الشارع عن وصف الخ وكون هذا من القسم الثاني أوضح من الشمس في وسط النهار لأن سؤال الشارع إنما هو استيضاح لسؤالهم ليعطى الجواب الصحيح عنه . الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم الخ وهذا أيضا واضح كالثالث فإن عمر سأل النبي عليه الصلاة والسلام عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال وكلام النبي صلى الله عليه وسلم خرج مخرج الجواب مع بيان الدليل على ذلك وهو قياسها على المضمضة إذا لم يصل إلى جوفه من الماء شيء ولهذا كله لم يذكر في جمع الجوامع إلا حكم الشارع بعد سماع وصف إلى آخر ما ذكره بعد

دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجاسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثا لاسيما وهو من الواضحات . فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع انها لاتعقل قلنا المراد انها من جنس الطوافين والطوافات . الثاني أن يذكر الشارع وصفا في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج الى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبي صلى الله عليه وسلم ماء نبذ فيه تمرأى طرح فيه فتوضأ به وقال ثمرة طيبة وماء طهور فان وصف المحل وهو النبيذ بطيب ثمرته وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء . الثالث أن يسأل الشارع عن وصف فاذا أجاب عنه المسئول أقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سأل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساريا أينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن . الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم ما يشبهه المسئول عنه مع تذييله على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير ائزال أرايت لو تميمضت بماء ثم سحجته يعني لفظته أ كنت شاربه فنبه الرسول بهذا على أن حكم القبلة في عدم افسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والائزال \* النوع الرابع من الايماء أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لاحدهما فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ومثل له المصنف بمثالين اشارة الى ما قاله في المحصول من كونه على نوعين أحدهما أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسم الموصوف المذكورا معه كقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث فان هذا الحديث ليس فيه التخصيص على توريث غير القاتل والثاني أن يكون مذكورا معه وهو على خمسة أقسام <sup>(١)</sup> ذكرها في المحصول أحدها وعليه اقتصر

ذلك ومثل لهذا شارحه الجلال بحديث الاعرابي فكان قوله هذا شاملا للقسم الثاني والثالث في كلام المصنف فله دره

(١) قال المصنف « الرابع أن يفرق في الحكم بين شيئين الخ » قال الاسنوي

المصنف تبعاً للحاصل أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشمبر بالشمبر إلى أن قال فإذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم بدا بيد. الثاني أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن. الثالث أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا أن يمفون. الرابع أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان. الخامس أن يكون باستثناف ذكرهما كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم وللنمارس ثلاثة <sup>(١)</sup> \* النوع الخامس النهي عن فعل يكون مانعاً لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه تعالى لما أوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا أن الملة فيه تقويت الواجب

قال « الثالث الاجماع كتمليل تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب

» والثاني أن يكون مذكوراً معه وهو على خمسة اقسام الى آخره » أقول لم يذكر المصنف ما ذكره في المحصول واقتصر على واحد لان الاقسام التي ذكرها في المحصول تدخل تحت كلام المصنف ولذلك مثل بمثالين اشارة الى النوعين مثل الاول بقوله القاتل لا يرث ومثل للثاني بقوله اذا اختلف الجنس ان فأشار الى أن المراد بالوصف مطلق القيد فيشمل الاقسام الخمسة للنوع الثاني لانها كلها ترجع الى ما كان حكم الشيء الآخر مذكوراً مع حكم الموصوف فهي أمثلة داخلية تحت مفهوم واحد وهو النوع الثاني وليست أقساماً مستقلة

(١) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم الخ » الذي في الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم جعل للفرس سهمين وللرجل سهماً فقال الشافعية المراد بالرجل صاحب الفرس وقال أبو حنيفة المراد به من لا فرس له والسهمان للفرس وصاحبها فكان عنده رحمه الله تعالى للفراس سهمان وللراجل سهم واحد. ويدل له ما أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفراس سهمين وللراجل سهماً وتفصيل الادلة في الفتح وائتمود التمثيل وهذا القدر كاف فيه

في الارث بامتزاج النسبين . الرابع المناسبة . المناسب مايجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وهو حقيقى دينوى ضرورى كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ، ومصلحى كنصب الولى للصغير ، وتحسينى كتحريم القاذورات ، وأخروى كتزكية النفس ، وافناعى يظن مناسبة فيزول بالتأمل فيه « أقول لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيئان وهما النص والاياء بأقسامهما شرع في الثالث وهو الاجماع . فاذا أجمعت الامة على كون الوصف الفلانى علة للحكم الفلانى ثبتت عليته له <sup>(١)</sup> كاجماعهم على أن علة تقديم الاخ من

(١) قال الاسنوى « فاذا أجمعت الامة على كون الوصف الفلانى الى آخره » أقول قال البدخشى فان قلت اذا كانت العلة مجعما عليها كان ذلك بمنزلة الاجماع على الفرع فلزم أن لا يكون فيه اختلاف واثبات بالقياس واللازم باطل . قلنا يتصور الخلاف اذا كان الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد والسكوتى أو بكون ثبوت الوصف فى الاصل أو الفرع ظنيا أو يدمى الخصم معارضا فى الفرع وبهذا ظهر ضعف ما زعم المرافى من أن وجود العلة فيها اذا كان قطعيا لا يسوغ الخلاف لان مجرد ذلك لا يكتفى اه ومثله بالمضى اعتراضا وجوابا مع زيادة وضوح وبيان فى تسكلة الابهاج للتاج . وأقول أن الكلام فى مقامين : المقام الاول أن يجمعوا على تعيين علة الحكم فى الاصل والخصم يسلم بوجود هذه العلة فى الفرع وهذا لا يصح أن يختلف الخصمان فيه لان تسليم وجود الموجب للحكم وهو العلة فى الفرع يقتضى حتما تسليم الموجب وهو الحكم ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الاجماع قطعيا أو ظنيا فان الخصمين متى اتفقا على تعيين علة حكم الاصل بهذا الاجماع وأنها موجودة فى الفرع كان ذلك اتفاقا منهما على تسليم حجية هذا الاجماع ولو ظنيا فلا يتصور بعد ذلك خلاف فيها . المقام الثانى عدم التسليم وذلك فى أحوال : اما أن ينكر الخصم حجية الاجماع الظنى فهذا ينكر ثبوت علة الحكم فى الاصل به فلا يتحقق حينئذ وجود علة للحكم فى الاصل ولا فى الفرع بل يجعل الحكم فى الاصل ثابتا بالنص بدون أن يكون معللا ، واما ان يسلم حجية

الابوين على الاخ من الاب في الارث هو امتزاج النسبين أى كونه من الابوين  
وحينئذ فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل العقل  
بمجامع امتزاج النسبين . وقوله « الرابع » أى الطريق الرابع من الطرق الدالة  
على العملية المناسبة . ثم ان المصنف شرع في تعريف المناسب لانه المقصود هنا  
ويعرف منه تعريف المناسبة . والمناسب في اللغة هو الملائم . واختلفوا فى معناه  
الشرعى فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب  
الحكم علة ما يصلح أن يكون مقصودا من جلب منفعة أو دفع مضره <sup>(١)</sup> وذكر

الاجماع الظنى ولكن ينازع الخصم فى وجود العلة فى الاصل أو فى الفرع  
أو ينازع فى حصول اشتراطها أو منعها وذلك كالصغر فى ولاية المال فان  
عليته يجمع عليها ولكن اختلف الحنفية والشافعية فى كونه علة فى ولاية  
النكاح اذا كانت الصغيرة ثيبا فقل الحنفية نعم فقاموا ولاية النكاح على ولاية  
المال وقال الشافعية لا فلم يقيسوا ولاية النكاح على ولاية المال وهذا لافرق  
فيه بين كون الاجماع قطعيا أو ظنيا بعد فرض تسامح الحجية . وبهذا الذى قلناه  
يتضح الكلام وبزول الاشكال

(١) قال الاسنوى « واختلفوا فى معناه الشرعى فقال ابن الحاجب المناسب  
وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم على ما يصلح الى آخره » أقول  
المناسب عند الحنفية هو ما يثبت باعتباره شرعا فلا بد عند الحنفية فى الحجية من  
تأثير الوصف والتأثير عندهم يثبت باعتبار الشارع نوع الوصف فى نوع الحكم  
أو جنسه أو اعتبار جنسه فى جنس الحكم أو نوعه والمناسب بهذا المعنى حجة  
اتفاقا بين الحنفية وأئمة المذاهب الثلاثة وما ليس كذلك من المناسب الذى لم  
يظهر اعتباره وتأثيره باعتبار الجنس والنوع لانبص ولا باجماع وهو الاخالة  
لانه بالنظر الى الوصف يخال أى يظن أنه علة ويسمى تجريج المناط لانه أبدا  
مناط للحكم حجة عند الشافعية والمالكية والحنابلة وحاصله أن يتعين فى الاصل  
العلة بمجرد ابداء الملازمة بين الحكم والوصف بان يكون جالبا لنفع او دافعا  
لضرر كالتحريم والاسكار فان الاسكار مفسدة فيناسب التحريم لدفعها والعمل



الآمدى نحوه أيضاً وذلك كالتقل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو ايجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة وان شئت قلت دفع مضرة وهو التعدى فان الشخص اذا علم وجوب

بالظن واجب وهذا المراد هنا للمصنف وغيره ممن عرفوا المناسب فليس مرادهم تعريف المناسب المتفق عليه بل مرادهم تعريف المناسب الذى يخالف الحنفية في حجيتها فهم لا يقولون بحجية الاخالة أصلاً وانها وان كانت مفيدة للظن لكنها ليست ملزمة لوضع الشارع عليه ما قامت به ولا يظن أيضاً بوضع الشارع للتخلف كثيراً كما في المناسب معلوم الالغاء كالصنائع الشاقة فانها مناسبة للتخفيف أشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشارع اعتبر الثانية وأهدر الاولى والمصالح المرسلة فانها أيضاً مناسبة لكنها لم تعتبر شرطاً واذا لم تورث ظن اعتبار الشارع لم تكن حجة شرعية وانما هي من هوسات العقل فلا تعتبر فان قلت ان الكلام مفروض في الاخالة والاخالة تفيد الظن البتة والاجماع انعقد على اعتبار الظن قلنا الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كون الظن شرفياً حاصلًا من جهة الشرع بان يظن اعتبار الشارع وهنا ليس كذلك وحاصل ذلك ان الحنفية يقولون لا بد أن يكون للظن حادثاً من قبل الشارع ومتعلقاً باعتباره باحد الاعتبارات المارة حتى يكون الوصف مناسباً وصالحاً للعلة ولا يكفي أن يكون الوصف ظاهراً منضبطاً يحصل عقلاً أن يكون الى آخره لانه لا اعتبار لمجرد العقل في علل الاحكام الشرعية وترتيبها عليها فلا بد في ذلك من اعتبار الشارع ذلك الوصف علة باحد الاعتبارات المارة واحترز ابن الحاجب بقوله الظاهر عن الخفي وبقوله المنضبط عن المضطرب الذى لا ينضبط وقوله عقلاً عن الشبه وهو ما ليس بمناسب لذاته بل يوهم المناسبة وقوله عن جلب منفعة أو دفع مضرة ببيان المقصود في قوله أن يكون مقصوداً وانما فسر له لئلا يتوهم أن المراد المقصود من شرعية الحكم كما ذكره الآمدى فيلزم الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسباً فلو عرف كونه مناسباً بذلك لزم الدور كذا يؤخذ من البدخشى موضحاً ومن ذلك تعلم ان ما ذكره الآمدى ليس نحوه ما ذكر ابن الحاجب من كل وجه

القصاص امتنع عن القتل . وفي التعريف نظر<sup>(١)</sup> لان المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه اليهما حيث قالوا ان كان ظاهراً منضبطاً اعتبر في نفسه وان كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظهرته . وقال الامام من لا يعلم أحكام الله تعالى يقول ان المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات ومن يعلمها يقول انه الوصف المقتضي الى ما يجاب للانسان نقماً أو يدفع عنه ضرراً وفيه نظر أيضاً<sup>(٢)</sup> فانهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية

(١) قال الاسنوى « وفي التعريف نظر الى آخره » أقول ان المناسب غير الظاهر أو غير المنضبط لادخله في القياس وتقسيمهم الوصف الى ظاهر ومنضبط وخفي وغير منضبط انما هو لبيان ما يصلح لان يناط به الحكم وما لا يصلح بدليل ما اعترف به الاسنوى نفسه حيث يقول وان كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظهرته اه فهو غير معتبر في اناطة الاحكام حينئذ بل المعتبر هو المظنة وكلامنا هنا في الوصف الذي يصلح ان يناط بها الاحكام ولذلك قال في جمع الجوامع فان كان خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة قال الجلال فيكون هو العلة اه وقال شيخنا يعني انه هو العلة وهو المناسب الذي الكلام فيه ومن هذا يعلم ان ما قاله الاسنوى غلط لان القسم الثاني ظاهر منضبط أيضاً اذ الوصف المناسب فيه هو المظنة وان كانت المناسبة باعتبار ما يظن فيه كالمشقة لانفس المشقة كما فهمه الاسنوى اه وهذا الذي قلناه مأخوذ من قول الجلال اعتبر ملازمه الذي هو ظاهر منضبط فيكون هو العلة كالسفر مظنة المشقة المرتب عليها الترخص في الاصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الاشخاص والاحوال والازمان فيط الترخص بمظهرتها اه فاندفع ما قاله الاسنوى من النظر

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر أيضاً فانهم نصوا على ان القتل الى آخره » أقول أى في كلام الامام في التعريفين نظر فكل منهما غير جامع لانه لا يصدق على القتل العمد العدوان انه يجلب للانسان نقماً ويدفع عنه ضرراً ولا انه ملائم لافعال العقلاء في العادات فكان خارجاً من كل من التعريفين مع انه وصف مناسب لشرعية القصاص لما يترتب عليه من بقاء النفوس وحفظها لان العازم على القتل

انقصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع إنما هو المشروعية وكذلك الردة والاسكار والمرقة والغضب والزنا وقال المصنف المناسب هو ما يجاب للأنسان نقما أو يدفع عنه ضررا فجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف اختيار الامام وهو فاسد ألا ترى أن مشروعية القصاص مثلا جالبة أو دافعة كما بيناه<sup>(١)</sup> وليست هي الوصف المناسب لاذ المناسب

يرتدع اذا علم انه اذا قتل يقتل قصاصا فتحفظ النفسان عن القتل وهو المراد بقوله «ولكم في القصاص حياة» وأجاب ابن قاسم في حواشيه على جمع الجوامع عن هذا الاعتراض بأنه ملائم لأفعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحيثية اه أى فقيده الحيثية يراعى في التعريفين وبذلك يندفع النظر ويكون كل من التعريفين جامعا

(١) قال الاسنوى «وهو فاسد الا ترى أن مشروعية القصاص مثلا الى آخره» فهو تعريف غير مانع وحاصل ذلك أن المصنف لما جعل أنفسها أمثلة المناسب وجعلها نفسها أوصافا مناسبة صار تعريفه صادقا عليها وهو يخالف ما صرحوا به بأن المناسب هو الوصف وقول البدخشي اللهم الا أن يدعى الاشتراك أو الاصطلاح الجديد لا يفيد لانه لا اشتراك بعد تصريحهم بما وضعوا له لفظ المناسب وهو الوصف المذكور ولا داعى للاصطلاح الجديد المخالف لاصطلاح جميع الاصوليين . وأقول قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال والمناسب الملائم لأفعال العقلاء عادة كما يقال هذه الثؤالة مناسبة لهذه الثؤالة بمعنى ان جمعها معها في سلك موافق لعادة العقلاء في فعل مثله فتناسب الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لعادة العقلاء في ضمهم الشيء الى ما يناسبه وقيل هو ما يجلب للأنسان نقما أو يدفع عنه ضررا قال في المحصول وهذا قول من يعمل أحكام الله بالمصالح والاول قول من يأباه اه وهذا التعريف الذى حكاه بقبيل وقال فيه انه قول من يعمل وما ذكره صاحب جمع الجوامع أولا هو قول من لا يعمل وكلاهما للامام ومن ذلك تعلم أن المصنف لم يجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف

من أقسام العمل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لانها معلولة لاعلة وكذلك الردة وغيرها مما قلناه . وقوله «وهو حقيقى الى آخره » يعنى أن المناسب اختيار الامام وذكره أمثلة المصالح أنفسها لا يدل على انه جعلها كذلك ولهذا كتب المطار على قول الجلال نقلا عن المحصول وهذا قول من يعمل الى آخره فقال فيه نظر لا مكان أن يكون المراد مايجب مصلحة أى على انه حكمة ومناسبة فيرجع الى الاول وأقول قال في فصل العلة من تنقيح الاصول لصدر الشريعة العلة قيل المعرف وبشكل بالعلامة وقيل المؤثر وهى فى الحقيقة ليست بتأثرة الا أن يقال بالنسبة اليها فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقا وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعية الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر قال فى توضيحه عليه وهذا مبنى على ان أفعال العباد معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة فى القرآن ودالة على ما قلنا وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليانهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعلة وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا فى ذاته فقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العباد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعلة اولى فيلزم الاستكمال . اقول هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا ووجه فى التلويح عليه قوله فن انكر التعليل فقد انكر النبوة بقوله لان تعليل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم باهتداء

اما حقيقى أو افتناعى لان مناسبتة ان كانت بحيث لا يزول بالتأمل فيه فهو الحقيقى والا فهو الافتناعى. والحقيقى اما دنيوى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا أو أخرى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة<sup>(١)</sup> والدنيوى اما ضرورى أو مصلحى

الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبى عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للضرورة اه واقول ان قدماء المشايخ استدلوا على القول بان افعاله تعالى غير معاملة بما ذكر صاحب التوضيح واعترض عليه بعض المتأخرين بما ذكره ايضا واجاب عنه بعضهم بما قاله ايضا على وجه ما ذكر كما ذكر ذلك فى الكتب الكلامية واقول الحق ان مراد القدماء ليس ما اخذه المتأخرون عليهم بل مرادهم من الغرض الذى تقوا ان تكون افعاله تعالى معاملة به هو العلة الغائية وقد صرحوا انها علة لعملية العلة الفاعلية فلو علت افعاله تعالى بالاغراض لزم كون عليته تعالى وفاعليته معلولة للعلة الغائية فيكون فى عليته محتاجا الى الغير فيلزم استحالة به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كذا قاله خسرو . ولا يخفى ان ما تفاه المتقدمون يكون حينئذ غير ما اثبتته المتأخرون فانه لا يوجد عاقل يقول بما تفاه اولئك المشايخ القدماء فكان الخلاف لفظيا . وقدمنا الكلام مستوفى فى هذا فارجع اليه

(١) قال المصنف «وهو حقيقى الخ» قال الاسنوى «والحقيقى اما دنيوى الى آخره» اقول لما اقتضى سبحانه من عنايته التى اقتضتها الرحمة والحكمة السعادة الابدية للناس فى الدارين الدنيا والآخرة ناطها باحكام معقولة التناسب على ما اقتضته حكمته وذلك النوط بها انه لما اوجدهم اجساما عقلاء فجمعوا بين العالم السفلى باجسامهم والعالم العلوى بعقولهم ونفوسهم الناطقة اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات على حسب الطاقة البشرية تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العملية ليقوموا بشكره بالجنان والاركان على ما انعم عليهم من نعمتى اليجاد والبقاء وحيث من عليهم بالاموال النامية الخالية عن حوائجهم الاصلية كالفهم بالغرامات المالية كالزكاة بأنواعها وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك شكرا على

أو تحسینی لان الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت مصلحته الى حد الضرورة فهو الضروري والا فان كانت في محل الحاجة فهو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات فهو التحسینی فالضروری هو المتضمن لحفظ النفس أو الدين أو العقل

ما اعطاه إياهم، ولكي يحفظ الانساب والاموال من الفوضى ويكفل القوى الضعيف تحصيلاً للولاية حتى يبلغ الضعيف اشدّه لانه لو لم تكن الانساب لم يعرف الولد اباه ولا الاب ولده ولا الاخ اخاه ولا احداً من اقاربه وذوی رحمه المحارم وغير المحارم فتبطل الموارث ولم تحصل تربية الاب لاولاده ويحصل الفتنور في العیش والفوضى في الاموال فلذلك شرع المناکحات وجاءت أحكامها بما ترتب عليه ويشترط له ولما كان كل واحد منهم محتاجاً الى الآخر بمقتضى طبائعهم ولا تتم معيشة كل واحد منهم الا مع بني نوعه ومعاونة كل واحد منهم للآخر ومبادلة الاموال والمنافع بينهم شرع بينهم العقود والفسوخ من البيع والاقالة والاجارة والطلاق ونحو ذلك من أنواع التعاون والنواد فيما بينهم انتظاماً لامر معاشهم ثم لما كان للاشياء المذكورة مكملات ومحسنات شرع تلك المكملات والمحسنات تنميماً لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ولها عرض عريض وبعضها الصق من بعض . ثم لما كانت عقول البشر بنفسها لا تشغل بادرارك ما ذكر وما ترتب عليه من الحكم وما انيط به من مصالحهم بعث انبياء ورسلا صلوات الله عليهم اجمعين فارشدوهم الى معرفتها على مقتضى احوالهم وما يناسبهم في ازمانهم ثم لما بلغ العالم اشدّه واستعد لقبول شريعة جامعة عامة كافية كافلة لجميع مصالح الخلق وسعادتهم في الدارين ختم اولئك الرسل ببعثة سيد الاولين والآخرين وخاتم النبيين محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه اجمعين بتلك الشريعة وانزل عليه القرآن تبياناً وتفصيلاً لكل شيء ولم يفرط في الكتاب من شيء ليقم مكارم الاخلاق . ولما كانت الوقائع والحوادث متجددة على الدوام بحيث لا تقف عند حد حتى تنتهي دار التكليف جاءت تلك الشريعة قواعد عامة اما بلفظها او بعلامها التي انيط بها احكامها ولما كان تفاصيل احكام تلك الوقائع وهي غير متناهية من تلك

أوالمال أوالنسب فأما النفس فمحافظة بمشروعية القصاص فإن القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة<sup>(١)</sup> التي هي أجل المنافع. وأما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين والمرتدين<sup>(٢)</sup> فإن الحرابة والردة مناسبة له وأما العقل القواعد العامة التي هي متناهية متمذرا جمل في امته عليه الصلاة والسلام علماء ذوى ملكات راسخة بها يقفون على أسرار الشريعة ويستخرجون حكم واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحمد لله على ما تفضل به علينا من هذه النعماء العظيمة والشكر له على ما من به علينا من هذه الآلاء الجسيمة وأى عبد يستطيع أن يخرج عن عهدة ثنائه أو يقدر على شكر يوازي بعض آلائه والشكر والثناء نعمة منه محتاج الى شكر وثناء فهو الحامد والمحمود سبحانه لا نحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك . فاذا وعيت هذه الاصول فاعلم أن للقوم ههنا تقسيمات من جهة المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع على الوجه الذي ذكره الاسنوي مما سيرد عليك

(١) قال الاسنوى « فإن القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة الى آخره » أى لانه انتهى للقتل قال تعالى « ولستم في القصاص حياة يا أولى الالباب » حفظ النفس من الحسة الضرورية ولذلك حرم قتل النفس بغير حق في كل ملة . وأما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو اتم في الحفظ ولذا لم يشرع في شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام . والحق في العبرة أن يقال وحفظ النفس ولذا شرع في الشريعة الحنيفية القصاص لانه اتم في ذلك

(٢) قال الاسنوى « واما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين » الى آخره أي هو محفوظ بمشروعية الجهاد فان التضاد في الدين يقتضى التدافع فيفضى الى مفاسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا بالحرابة وهو الحق لان كفر الغير لا يضر المؤمن الا حراسته فهي عند الحنفية الموجبة لقتالهم وجهادهم ومن أجل ذلك لا يقتل من لا يحارب من الرهبان والنساء ونحوهم كالشيخ الفاني الذي لا يقدر على القتال الا لرأى له في تدبير الحروب

فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات<sup>(١)</sup> فانه مناسب له. وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل<sup>(٢)</sup> وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا<sup>(٣)</sup> وهذه الاشياء مناسبتها ظاهرة وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبسح في ملة من الملل<sup>(٤)</sup> وأما المصلحة فكمنصب الولي على الصغيرة<sup>(٥)</sup> أي تمكينه من تزويجها كما قال في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال الا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفو الذي لو فات لربما فات لا الى بدل وأما التحسيني فمكتحريم القاذورات<sup>(٦)</sup> فان نكرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثا

(١) قال الاسنوي «واما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات الخ»  
أي فشرع حد السكر وفي هذا ان حفظ العقل من الخمسة الضرورية اما الحفظ بشرع حد السكر فليس من الضروريات بل هو امر آثم في الحفظ ولذلك كان شرب الخمر مباحا في الامم السابقة بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء السمحة مخففة العبارة وحفظ العقل ولذلك جاء في شرعنا حد السكر اهتماما بالحفظ  
(٢) قال الاسنوي «وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان الى آخره» ومحمد

السارق والمحارب وهو قاطع الطريق

(٣) قال الاسنوي «واما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد الخ» لان الزنا لم يشرع في ملة اصلا بل هو حرام في كل ملة

(٤) قال الاسنوي «وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبسح في ملة من الملل»  
أي فهي معتبرة في كل ملة ولذلك كان اهل الفترة مكلفين بها بلا خلاف كما هم مكافون بلا خلاف بوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر العقائد

(٥) قال الاسنوي «واما المصلحة فكمنصب الولي الى آخره» أقول هذا ما عبر عنه الحنفية بالحاجي وانما عبروا عنها بالمصلحة أو الحاجي لانه لم يصل الى حد الضرورة ولا يفوت بفواتها واحد من الكليات الخمس الضرورية

(٦) قال الاسنوي «واما التحسيني فمكتحريم القاذورات الى آخره» وهذا القسم قد اتفقت في اسمه عبارة الحنفية والشافعية والاقتصار على هذه الاقسام الثلاثة هو المذكور في كلام المصنف وشرحه للاسنوي ولكن بعض الشافعية كالحنفية



للناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم<sup>(١)</sup> ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول  
 جعلوا لقسم الكليات الخمس الضرورية ملحقات مكملة لها ومثلوا لذلك بالحد في  
 قليل من الخمر لان قليلها يدعو الى كثيرها فشرع الزجر فيه لئلا يقع في الكثير  
 المزيل للعقل وفرعوا على ذلك ان تحريم الدواعي الى الحرام معقول لان فيه قطعاً  
 عن توهم الوقوع فيه كما في الاعتكاف والحج والاحرام منعت دواعي الجماع  
 كاللمس والقبلة ونحوها وعدوا من المكملات تحريم الدواعي في الظهار ليكون  
 الوطء حراماً فيه فخرمت دواعيه وانما خولف في الصوم والحيض للنص وبقي  
 ما وراءه على القياس ومنه حد القذف فان حفظ العرض مكمل لحفظ النفس فان  
 جرح اللسان ربما أفضى الى جراحة السنان فيؤدى الى المقاتلة ومثلوا للقسم الثاني  
 وهو الحاجيات التي تصل الى حد الضرورة بالبيع والاجارة والمضاربة والمساواة  
 فانها لا يفوت بفواتها واحد من الخمس الضرورية لكن يحتاج اليها الانسان في  
 المميشة فتكون من الحاجة دون الضرورية الا قليلاً من جزئيات بعض العقود  
 فانها بفواتها يفوت واحد من الكليات الخمس الضرورية كاستئجار الظئر للطفل  
 مثلاً اذ لو لم يشرع تلف نفس الولد فوصل الى ضرورة حفظ النفس وكذا شراء  
 مقدار القوت واللباس بمقدار ما يحفظ به النفس من الهلاك ويتقى الحر والبرد  
 وامثال ذلك لكن اقلتها لا تخرج كليات العقود عن كونها حاجية فلذلك عدت  
 العقود من الحاجيات نظراً للاكثر الغالب فيها وجعلوا للحاجيات مكملات تلحق  
 بها أيضاً كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولي في تزويج الصغيرة فانها  
 أفضى الى المقصود لحسن العشرة بين الاكفاء وقل ما تدوم المعاشرة الحسنة بين  
 الشريف والخسيس فيؤدي الى انفصام عقدة النكاح وكذا النقصان عن مهر  
 المثل يزيد تذليلاً ومغالة المهر يزيد توقيراً واستثنى أبو حنيفة وحده من ذلك  
 انكاح الاب والجد عند عدم الاب فعنده لا يجب عليهما رعاية الكفاءة في انكاح  
 الصغيرة وينفذان كاحهما لها ولو من عبد وعلى أقل من مهر المثل خلافاً لصاحبيه  
 والائمة الثلاثة

(١) قال الاسنوي «حثاً على مكارم الاخلاق الى آخره» لان منشأ الاخلاق  
 السيئة غالباً من أكلها ومخالطتها

سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد لان شرفهما لا يناسب العبد الذي هو نازل المقدار<sup>(١)</sup> وأما الاخرى فهو الممالى المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية

(١) قال الاسنوي « لان شرفهما لا يناسب العبد الى آخره » فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة عن هذا القسم التحسيني وهناك تقسيم آخر للمقصود من شرع الحكم وهو أن المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بمصولة يقينا كالبيع شرع ليرتب عليه حكمه وهو الملك وهو يحصل عقبه يقينا بمعنى أنه متى حصل البيع الصحيح حصل عقبه الملك حتما واما ان يحصل عقبه ظنا كالتقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل فاذا اقيم القصاص على القاتل يحصل هذا الانزجار غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين لجريمة القتل واما ان يحصل عقبه شك وهذا لم يعلم مثاله في الشرع ومثلا له بحد الخمر شرع للانزجار عن شربها مع أن الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين في محل المنع كذا قاله صاحب منسلح الثبوت في الحاشية، والظاهر أن كثرة ارتكاب الشرب وعدم الانزجار انما هو للتواني في اقامة حده وارضاء أولياء الامر العنان للشاربين، ولو اقيم حد الشرب لامتنع الاكثرون خصوصا في زماننا هذا فان الخمر تباع في الاسواق علنا وبترخيص الحكومة ببيعها في المدن والقرى وربما كان الشاربون لها أضعاف التاركين فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وزجرو الله اصلاح الحال . واما ان يحصل وهما فقط كمنكاح الآيسة التي لا يرجى منه النسل غالبا فان عدم النسل منها هو الغالب على الظن وشرع المنكاح انما هو للنسل اما لو كان المقصود معدوما قطعاً كما في الحاق ولد المغريرة بزوجه المشرقي كما هو قول أبي حنيفة لوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم ملاقات الزوجين مقطوع به واحتمال قطع المسافة كرامة بعيد لا يعتد به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤها وفي وجوب الاستبراء على بائع الامة المشتري اياها في مجلس العقد مع القطع بان رجمها غير مشغول بنظافة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فقال الجمهور لا يعتد بخلافه لابي حنيفة على ما استخرجه الشافعية من هاتين المسألتين لانه انما اعتبر الفراش بسبب

النفس<sup>(١)</sup> وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية المبادات فان للنسب وحدوث الملك بسبب الاستبراء لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفته ولكون الرحم مشغولا بمائه ولكن لا عبرة بالمظنة مع انتفاء المثنة . أقول هذا الذي قالوه من عدم اعتبار المظنة عند انتفاء المثنة قطعا منقوض بسفر الملك المرفه اذا قطع بعدم المشقة في سفره فانه يرخص له في القصر وغيره قطعا فقد اتفقوا هنا على اعتبار المظنة مع انتفاء المثنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة بعد الوضع بستة أشهر فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما أوجب العدة لكونه مظنة للشغل . والحل لهذا النقض أننا نقول ان المقاصد انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح مظنة يترتب عليها تلك المقاصد ولو لم يترتب على بعض اشخاصه فقولكم ان المظنة غير معتبرة نظرا الى الماهية والنوع مع انتفاء المثنة قطعا نظرا الى الهدية وبعض الاشخاص في حيز المنع نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المثنة نظرا الى النوع والماهية وهذا غير لازم في الحاق ولد المتبرية بزوجها المشرقي ولا في وجوب الاستبراء على بائع الامة اذا اشتراها كائنا من المشتري في المجلس فان النسب انما يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن هنا ظهر لك أن استخراج الشافعية وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسألتين ونسبته الى الامام المهام أبي حنيفة ليس في محله ومن ههنا تعلم أنه لا يوجد في الشرع القسم الثالث والرابع وهما ما يترتب عليهما المقصود شكاً أو وهما وان الحق مع من انكرهما والاحتجاج عليه بالجزئي وهو جواز البيع مع القطع بعدم الحاجة اليه وسفر الملك المرفه لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالباً وهذا متحقق في شرعية كل الاحكام . والحاصل أنهم اتفقوا على ان اللازم في اعتبار المظنة وجرد المثنة في النوع ولا يضر انتفاؤها في بعض الافراد وان لا عبرة بالمظنة عند انتفاء المثنة في النوع لان المظنة حينئذ لا تكون مظنة وهذا الاخير لا يوجد في التشريع أصلاً وما نسب لابي حنيفة من ذلك غفد علمت أنه ليس في محله

(١) قال الاسنوي «وأما الاخرى فهو المعالي المذكورة في علم الحكمة النخ»

الصلاة مثلاً وضعت للخضوع والتذلل<sup>(١)</sup> والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية<sup>(٢)</sup> فاذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات وتجتنب المنهيات

مراده بالاخرى العبادات و اشار بذلك الى ان كلا من الاحكام الدنيوية والاخرية مبنية على مصالح العباد لمعان وحكم معقولة ولذلك قال في التحرير وشرحه وشرطها أى كون العلة شرطاً للحكم فى نفس الامر تفضل من المولى الكريم لا وجوب عليه كما يقول المعتزلة تعالى عن ذلك العزيز العليم. وهذا القول بانها شرط تفضلا من الله الكريم ما يقال الاحكام مبنية على مصالح العباد دنيوية كما ذكر من الترخص بالرخص للمسافر ودفع الحاجة ودفع انتشار الفساد واخرية كالعبادات وهو الحصول على الثواب من الله الجواد الوهاب وكون الاحكام مبنية على مصالح العباد وفاق بين النافين للطرد أى القائلين بان العلة لا تكون علة الا بالمناسبة وان اختلف اسمه أى التعبير عن هذا اذ مهم من يعبر عنه بان احكام الشارع مبنية على مصالح العباد ومنهم من يعبر عنه بان أفعال البارى سبحانه معللة بمصالح العباد أو معللة بالاعراض وهذا معزوا الى المعتزلة قال المصنف اى الكمال ابن الهمام فلو قيل النزاع لفظي جاز اه.

(١) قال الاسنوى « فان الصلاة مثلاً وضعت الخ » أى شرعت اظهاراً لعظمة الربوبية والخضوع العبودية وتذللها لهذه العظمة الالهية فيقف العبد فيها بين يدي ربه كأنه يراه فان لم يكن يراه فان الله يراه فينادى ربه بتلاوة كتابه ويركع خضوعاً ويسجد تذللاً وخشوعاً فتتهذب أخلاقه ويجعل الله له من نفسه واعظاً يأمره وينهاه فتتناهى صلاته عن الفحشاء والمنكر . ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر

(٢) قال الاسنوى « والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية الى آخره » اشار بذلك الى أن في الانسان قوى وأودعها الله فيه فأودع فيه بمقتضى حيوانيته قوة الشهوة ليميل بها الى ما يلائمه وينفعه فيجلبه لنفسه والقوة الغضبية السبعية يدافع بها عن نفسه وجمل لكل واحدة منها حداً متوسطاً بين جانبى الافراط والتفريط وحظر عليه كلا الطرفين وأمره بالحد الوسط بينهما وهو العدل

حصلت لها السعادات الأخروية. وأما الافئاض فيل له في الحصول بتعميل الشافعي  
الآخذ طرفاً من كل منها وأودع فيه قوة عاقلة بمقتضى كونه ذا نفس ناطقة  
وروح نورانية ملكية ربانية فالصوم يكسر الشهوتين الاوليين اى فتقوى القوة  
العاقلة فتوقف كلا منها عند حده ويذوق الصائم ألم الجوع والعطش فيرحم  
الفقراء ويتمود بالصوم على حكم النفس وكبحها عن شهواتها وميلها للخبائث  
فتزكو وتطهر ونحل فيها روح الهداية فتنشط الجوارح للعبادات وامتنال المأمورات  
 واجتناب المنهيات وكذلك شرعت الزكاة لسد حاجة الفقراء « انما الصدقات  
للفقراء والمساكين » الآية وقد روى « خذها من اغنيائهم وردها على فقرائهم »  
ولا يخفى ما يترتب على سد حاجة الفقراء من المصالح الاخرية بنيل الثواب  
والمصالح الدنيوية من منع الاعتماد على الاموال فان السارق انما يسرق غالباً لحاجة  
وقاطع الطريق انما يقطعها لحاجة والفاسق انما يغصب المال لحاجة وهكذا وانما  
تتمدد يد الفقراء الى مال الاغنياء لحاجة الفقراء الى ذلك فاذا اعطى الفقراء حقهم  
في اموال الاغنياء قلت او انعدمت مطامعهم في اموال الاغنياء وكذلك الحجج  
انما شرع ليجتمع جميع المسلمين في صعيد واحد ويتعارفوا في عرفة ويعرف  
كل واحد منهم حاجة الآخر فيتعاونوا على مصالحهم العامة الهامة المشتركة  
بينهم وليظهر — في هذا المكان المقدس مساواة الجميع فيتساوى السعيد مع  
العبد والفقير مع الغنى والملك مع الرعية ويكون الكل كأنهم في يوم  
المحشر فيذكرون ما فيه من الهول الذى يجعل الولدان شيباً فيعدل الملك  
في رعيته وتطيعه رعيته في غير معصية الله تعالى وبرحم الكبير الصغير  
ويوقر الصغير الكبير . وقد علمت مما قدمناه ما يتعلق بالايمان والعقائد من الحكم  
والقوائد وهذه هي القواعد التى بنى الاسلام عليها فالايمان بالله وكتبه ورسله  
— خصوصاً واسطة عقدهم محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين — وبكل ما جاء به  
رسولنا عليه الصلاة والسلام وعلم من دينه قطعاً وباليوم الآخر هو رأس  
المال وبضاعه ينهدم الاسلام من اسه وينقلب على رأسه . وأما الصلاة فهى  
عماد الدين فكما لا تقوم الخيمة بلا عماد لا يقوم الدين بدون اقامة الصلاة . فن

رضى الله عنه تحريم بيع الحر والميتة بالنجاسة ثم يقيس عليه الكلب والخنزير<sup>(١)</sup> والمناسبة أن كونه نجساً يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز والجمع بينهما متناقض فهذا وإن كان يظن به في الظاهر أنه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لأن كونه نجساً معناه أنه لا تجوز الصلاة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة<sup>(٢)</sup>

أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد أضاع الدين . ولا ثواب له في شيء مما يفعله من الطاعات ولا يقبل الله منها شيئاً مادام تاركاً للصلاة فهي في المرتبة الثانية لمرتبة الايمان وهي الفارق بين المؤمن والكافر في الباطن والظاهر فقل ان يترك الصلاة من في قلبه بذرة من ايمان صحيح .

(١) قال الاسنوي « واما الاقناعي فمثل له في الحصول بتعليل الشافعي رضي الله عنه الخ » الاقناعي كما يؤخذ مما يأتي وصرح به في تكملة الابهاج للتاج هو الذي يظن مناسبته في بادئ الرأي واذا بحث عنه حق البحث وضح انه غير مناسب اهـ . وظاهر قول الاسنوي بتعليل الشافعي الخ ان الذي علل بذلك وقاس الكلب هو الامام الشافعي رضي الله عنه لكن ظاهر قول التاج السبكي في تكملة الابهاج مثل تعليل بعض اصحابنا تحريم بيع الحر والميتة والمعدرة بنجاستها وقاس الكلب الخ ان المعلن والقائس بعض الاصحاب لا الامام الشافعي رضي الله عنه .

(٢) قال الاسنوي « فهذا وإن كان يظن في الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لأن كونه نجساً الخ » اقول قال التاج السبكي في تكملة الابهاج كذا ذكره الامام ولقائل أن يقول لا نسلم ان المعنى بكونه نجساً منع الصلاة فيه بل ذلك من جملة احكام النجس وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة يناسب اذلاله ليس باقناعي . نعم مثال هذا استدلال الخنفية على قولهم اذا باع عبداً من عبيد أو ثلاثة يصح ، والغرر القليل تدعو الحاجة اليه فاشبه خيار الثلاث فان الرؤساء لا يحضرون السوق لاختيار المبيع ، فيشتري الوكيل واحداً من ثلاثة ويختار الموكل ما يريد فهذا وإن تخيلت مناسبته أولاً فعند التأمل يظهر انه غير

قال « والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة أو في جنسه كامتزاج النسيب في التقديم أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة أو جنسه في جنسه كإيجاب حد القاذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد أقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضيلاً واحساناً حيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علة وإن لم تعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره مالك » أقول الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدها أن يلغيه الشارع (١) أي يورد الفروع على عكسه فلا اشكال في انه لا يجوز التعليل به ولهذا

مناسب لانا نقول لاحاجة الى ذلك لانه يمكنه ان يشتري ثلاثة في ثلاثة عقود ويشترط الخيار فيختار منها ما يريد اه . واقول قد علمت مما قدمناه قريباً ان الحنفية لا يقبلون التعليل بالاخالة ولو لم تكن اقناعية وانما يقبلون التعليل بما اتفق الكل على قبوله وهو ما اعتبر الشارع نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه فكيف يعقل أنهم يقبلون التعليل بما يتخيل مناسبة في بادئ الرأي . واذا بحث عنه حق البحث وضح انه غير مناسب فما قاله التاج رحمه الله تعالى ونسبه للحنفية من تعليل الحكم الذي قالوه بهذه العلة غير صحيح ولكن الحنفية يقولون اى فرق بين ان يشتري العبيد الثلاثة بعقد واحد ويجعل المشتري لنفسه الخيار في ذلك فبردها كلها أو أحدها وبين ان يشتريها بثلاثة عقود فشرائها بعقد واحد مع الخيار للمشتري في كلها أو بعضها صحيح بلا شك وكذلك شرائها بعقود مع الخيار للمشتري في كلها أو بعضها صحيح أيضاً ولا يفرق بين هذا وهذا الا بكون الاول عقداً واحداً والثاني عقود متعددة وهذا الفرق لا يؤثر لافي العلة ولا في الحكم بحال من الاحوال فليبحث التاج السبكي رحمه الله تعالى عن علل بالمناسب الاقناعي من القائلين بقبول التعليل بالمناسب واعتبار الاخالة فان هؤلاء هم الذين يوجد عندهم قياس اقناعي ومناسب ليس باقناعي واما الحنفية فلا يقبلون الا التعليل بالمتوثر وهو ما اعتبره الشارع على وجه ما تقدم وقبله جميع الائمة .

(١) قال الاسنوي « الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدها أن يلغيه

أهمله المصنف وذلك كإيجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على المالك فانه وان كان أبلغ في ردعه من العتق لكن الشارع ألغاه بإيجابه الاعتاق

الشارع الخ « أقول المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه ان اعتبر عين الوصف في عين الحكم بنص أو اجماع كالطواف في طهارة سؤر الهرة او كالاسكار في حمل النبيذ على الحجر على غير رأى أبي حنيفة وأبي يوسف فان حرمة الحجر عندهما لعينها غير معللة بالسكر فهو المؤثر كما في جمع الجوامع ومسلم الثبوت وهذا القسم هو الذي قال فيه المصنف المناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة وقال فيه الاسنوى احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة الخ وتعبير جمع الجوامع ومسلم الثبوت وغيرهما باعتبار عين الوصف في عين الحكم لا يخالف تعبير المصنف والاسنوى باعتبار النوع في النوع لان من لم يعتبر التغير في الوصف والحكم بتغير المحل عبر بالعين ومن اعتبر التغير علل بالنوع ولذلك قال الكمال في تحريره بعد ان عبر باعتبار العين في العين وقد يقال نوعه في نوع الحكم تقيالتوهم اعتبار الوصف مضافا الى المحل اه موضعا وان اعتبر ثبوت الحكم مع الوصف في الاصل من غير اعتبار عينه في عينه فان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم أو اعتبر جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه في جنسه فهو الملائم وهذا هو الذي ذكره الاسنوى في الاقسام الثلاثة غير الاول وان لم يثبت اعتبار الوصف لا عينها في عين او جنس ولا جنسا في جنس أو عين بنص ولا اجماع ولكن ثبت اعتبار الشارع عينه في عين الحكم بترتب الحكم عليه في المحل قال في مسلم الثبوت وهو الغريب فالغريب هو الوصف الذي لم يثبت فيه سوى اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بترتب الحكم عليه فقط ولكن لم يثبت اعتباره لا عينها في عين أو جنس أو جنسا في جنس بنص ولا اجماع وقد عده الكمال في تحريره من قسم الملائم ومثل له بقياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بمجامع الصغر فان عين الصغر اعتبر في جنس الولاية لا اعتباره في جنس الولاية باعتباره في ولاية المال لثبوتها له بالاجماع ففي هذا المثال ثلاثة محال الاصل وهو نكاح البكر



ابتداء فلا يجوز اعتباره كما قلناه . وقد أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك <sup>(١)</sup> الثاني أن يعتبره الشارع أى يورد الفروع على الفرع وهو نكاح الثيب ومحل الجنس وهو المال وقد ثبت اعتبار الوصف علة في محل آخر وهو المال لافي عين حكم الاصل وهو نكاح البكر الصغيرة لوقوع الخلاف في أن العلة في جواز انكاحها للاب هو الصغر او البكارة أو لهما جميعا فقد ظهر من هذا ان الملائم قسمان احدهما وصف ثبت اعتبار عينه مع عين الحكم في الاصل بمجرد ترتب الحكم على وفقه وهو ما سماه في مسلم الثبوت بالغريب والثاني هو ما قدمناه قبله وما في جمع الجوامع يوافق ما في التحرير . فكان عليه الممول ولذلك تبرأ صاحب الرحمت من ذلك فقال كذا قالوا للاشارة الى ان صاحب التحرير وغيره عدوا هذا القسم من الملائم والغريب هو ما افاه الشارع كما صرح بذلك الجلال المحلى على جمع الجوامع .

(١) قال الاسنوى « وقد أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك الخ » اقول يحيى بن يحيى هو امام أهل الاندلس في عصره ترجمه المقرئ في فتح الطيب وغيره ترجمة واسعة ارتحل الى الامام مالك وأخذ عنه ثم قدم الاندلس وحصلت له حظوة تامة عند ملوكها . والملك الذي أفتاه هو عبد الرحمن بن الحكم الاموى واقع جارية له في شهر رمضان . وسأل يحيى فقال تصوم شهرين متتابعين . ولما سئل عن حكمة مخالفته لامام مذهبه الامام مالك وهو التخيير بين العتق والصوم والاطعام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يظأ كل يوم ويعتق خملته على اصعب الامور عليه وهو الصوم نظرا الى حاله فناسبه التكفير بالصوم . قال القرافى وهو الاوفق بكون مشروعية الكفارات للزجر ولم يفته يحيى على انه أمر لا يجوز غيره اهـ . أى فكانه أفتاه على مذهب مالك . والقول بان الشارع ألغى هذا الوصف بايجاب الاعتناق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره لا يقول به مالك ولا الامام يحيى ابن يحيى لما علمت ان مذهب مالك هو التخيير بين العتق والصوم والاطعام فلا وجه للانكار على فتوى هذا الامام مع انه افتى باحد الواجبات على مذهبه وأما ما قيل ان الامام يحيى بن يحيى انما افتى الملك المذكور لعلمه انه لورد ما عليه من

وفقه وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يومئ إليها والالم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام ذكرها المصنف : أحدها أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم<sup>(١)</sup> كالسكر مع الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحرير نوع من الحكم وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به التبيذ والى هذا أشار بقوله اذا اعتبرها الشارع فيه أي اعتبر النوع في النوع وانما أهمل التصريح به لسكونه يعلم مما بعده . واعلم أن المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحريم السكر هو حفظ العقل<sup>(٢)</sup> ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره للمناسب لان نفس السكر لا يصدق عليه انه جالب تقما ولا دافع ضرراً<sup>(٣)</sup> الثاني أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس

المظالم أصبح فقيراً لا يكفر الا بالصوم فينافيه ما أجاب به الامام يحيى بن يحيى عند سؤاله عن حكمة مخالفته لمذهب امامه والظاهر ان السائل اعتبر فتواه باحد الامور الثلاثة على التعيين مخالفة لمذهب مالك وان الجواب اقتضى انه لم يخالف وانما عين احد الواجبات دون غيره للحكمة التي قالها وبه تسقط الكفارة حتما لان ذلك حكم الواجب الخير وهذا مذهب مالك .

(١) قال الاسنوى « احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم الخ » هذا هو الوصف المسمى بالمؤثر .

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب للتحريم الخ » اقول حفظ العقل هو المقصود من مشروعية حكم الحرمة وترتبها على السكر وأما نفس السكر فهو علة الحرمة التي بها يزول العقل وحفظ العقل هو العلة الباعثة على تحريم الخمر لما فيها من السكر المزيل للعقل ففي التقسيم الاول جعل الوصف المناسب هو حفظ العقل باعتبار كونه المقصود من الحكم وهنا جعل السكر هو العلة باعتبار انه العلة المقتضية لتحريم الخمر وعليها مدار القياس (٣) قال الاسنوى « لان نفس السكر لا يصدق عليه الى آخره » تقدم الاعتراض

بنظير هذا في جعل القتل العمد العدوان وصفا مناسبا وتقدم جوابه بأنه من حيث ما ترتب عليه من مشروعية الحرمة وحفظ النفس يصدق عليه أنه جالب

الحكم<sup>(١)</sup> واليه أشار بقوله « او في جنسه » وتقريره أن يعتبر الشارع النوع في الجنس وذلك كامتزاج النسبين مع التقديم فان امتزاج النسبين وهو كونه أبا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في التقديم على الاخ من الاب فانه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة عليه ونحمل الدية لمشاركتها له في الجنسية وان خالفه في النوعية اذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الارث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النبذ والحرمان الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له فيكون تحرجهما نوتا واحدا . الثالث أن يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم واليه أشار بقوله أو بالعكس وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا والثاني نوتا لان مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة الى المسافر والحائض فهو نوع واحد . الرابع أن يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم كما قال على رضي الله عنه في شارب الخمر أرى أنه اذا شرب هذى واذا هذى افترى فيكون عليه حد المفترى يعنى القاذف ووافقه الصحابة على ذلك فقد أوجبوا حد القذف على الشرب لا لكونه شرابا بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياسا على اقامة الخلو بالاجنبية مقام الوطء في التحريم لكون الخلو مظنة له فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطء والمراد بالجنس هنا هو القريب لان اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناصب المرسل<sup>(٢)</sup> كما ستعرفه . ثم نفعا . هكذا هنا من حيث يترتب عليه الحرمة وحفظ العقل يصدق عليه انه

جالب نفعا

(١) قال الاسنوي « الثاني أن يعتبر الشارع نوع الوصف الى آخره » هذا

القسم والقسمان بعده هو المسمى الملائم

(٢) قال الاسنوي « والمراد بالجنس هنا هو الجنس القريب لان اعتبار الجنس

البعيد الى آخره » أقول حاصل الكلام أن المعتبر في المؤثر اعتبار العين في العين

﴿تابع الحاشية﴾

وفي الملائم اعتبار العين في الجنس أو الجنس في الجنس أو في العين والمراد فيه الجنس القريب والمراد اعتبار الجنس القريب ولو في الجملة ليشمل ما اذا كان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين الحكم هو ترتب الحكم على وفقه بأن يترتب الحكم معه في المحل لكن لا نقول انه اعتبر بالترتب ودل عليه به الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوماً بسبب اعتباره بنص أو اجماع في الجملة وانما كان في الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه في جنسه أو عينه في جنسه أو عكسه فقد وجد له أصل معبر يشهد له بالاعتبار وقولنا في الجملة هو معنى قولهم ولو باعتبار جنسه أي القريب فان لم يعتبر الجنس القريب بل اعتبر الجنس البعيد فهو المرسس أما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحكم أو عينه في جنس الحكم البعيد أو جنسه البعيد أو القريب في جنس الحكم البعيد فلا خلاف في رده نبه على ذلك السعد في التلويح وغيره وعليك بالتلويح ففيه الامثلة والضابط الذي يجب مراعاته ما قاله السعد في التلويح ان المذكور في كلام نخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحاً لان يكون علة للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحيته لان يكون علة للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يعم الدليل على كون الوصف ملائماً وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثراً عندنا وتخيلاً أي موقعاً خيال الصحة في القاب عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعمل والتأثير والاخلال شرط لوجوب العمل دون الجواز اهـ . وبهذا يندفع ما قيل ان المناسب هو الوصف الذي طريق معرفته المناسبة لا النص والاجماع فكيف ينقسم الى ما يعتبر بالنص والاجماع والى غيره . وحاصل الدفع ان اعتبار الشارع له بالنص أو الاجماع لا يخرج عن كون طريقه في ذاته هي المناسبة لان اعتبار النص أو الاجماع انما هو في كونه

اعلم أن للجنسية مراتب<sup>(١)</sup> قال في المحصول فأعم أوصاف الاحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم الى وجوب وغيره والوجوب الى عبادة وغيرها والعبادة الى صلاة وغيرها والصلاة الى نافلة وغيرها فما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة قال وكذا في جانب الوصف فأعم الأوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضروري . وقوله « لان الاستقراء » هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقديره أن المناسبة في هذه الاقسام الاربعة تفيد العلية لانا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة طائفة الى العباد ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان<sup>(٢)</sup>

مؤثرا لا في كونه مناسبا

(١) قال الاسنوى « ثم اعلم ان للجنسية مراتب النخ » أى وعلى حسب هذه المراتب يكون قرب الجنس وبعده فأعم الأوصاف الحكم فاذا كان القياس متعلقا بأنواعه التى تحته مباشرة كان جنسا قريبا ثم يليه الوجوب واخوانه فاذا كان القياس متعلقا بأنواعه التى تحته كان قريبا والحكم بعيدا وهكذا وبهذا تعلم وجه الترتب الذى ذكره بقوله « فما ظهر تأثيره في الفرض اخص النخ » .

(٢) قال الاسنوى « ويعلم منه ان الله تعالى شرع احكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان » قد علمت أنه لاخلاف في الحقيقة وانه متى ثبت من طريق الشرع حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره واعتبره الشارع باحد الاعتبارات السابقة كان ذلك الوصف هو علة الحكم اتفاقا وان لم يثبت اعتباره كما ذكر ولكن كان تخيلا اى موقعا خيال الصحة في القاب كان علة عند الشافعية واما كون رعاية المصالح بالوجوب عليه تعالى عن ذلك أو بالتفضل والاحسان منه تعالى فذلك بحث يتعلق بعلم الكلام ولا يتعلق منه باصول الفقه شيء ولا يهم المجتهد بالبحث فيه بل الذى يهم المجتهد هو معرفة القياس الصحيح الجائز العمل به والواجب العمل به وهذا القدر يمكنه الوقوف عليه بقطع النظر عن كون رعاية المصالح بالوجوب عليه تعالى عن ذلك أو بالتفضل والاحسان ورحمة بعباده

لا على سبيل الحتم والوجوب خلافا للمعتزلة وحينئذ خفيث ثبت حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الاوصاف الصالحة للعملية غلب على الظن أنه علة له لكون الاصل عدم غيره واذا ثبت أنه علة ثبت أن المناسبة تقييد العملية وهو المدعى . وقال الامام في المعالم انه لا يجوز تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد<sup>(١)</sup> . وقوله « وان لم تعتبر » هو بالناء ينقطنين من فوق لانه قسم لقوله والمناسبة تقييد العملية اذا اعتبرها الشارع فيه وأشار بهذا الى القسم الثالث<sup>(٢)</sup> وهو المناسب الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع أو الفاء وهو المسمى بالمناسب المرسل وفي اعتباره خلاف يأتي مبسوطا في الكتاب الخامس ان شاء الله تعالى قال الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا<sup>(٣)</sup> والافعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار

(١) قال الاسنوي « وقال الامام في المعالم انه لا يجوز تعليل الاحكام الى آخره » قد علمت حقيقة الحال وان ما منعه من منع التعليل غير ما اجازه من أجاز التعليل وان الخلاف لفظي فلا نعيده

(١) قال المصنف « وان لم تعتبر » أي اذا لم يعتبر الشارع المناسبة بالترتيب السابق . ولذلك قال الاسنوي « وأشار بهذا ( أي بقوله وان لم تعتبر ) الى القسم الثالث » فحاصل الكلام هنا انه لم يعتبر الجنس القريب بل اعتبر الجنس البعيد ولم يعلم الفاء من قبل الشارع فهذا هو محل الخلاف اما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحكم أو باعتبار عينه في جنس الحكم البعيد أو جنسه البعيد أو القريب في جنس الحكم البعيد فقد قدمنا انه لا خلاف في رده كما نبه عليه السعد في التلويح وغيره.

(١) قال الاسنوي « قال الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا الخ » أقول المراد من هذا الكلام ما قدمناه عن نحر الاسلام من انه لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بان يثبت اعتباره من قبل الشارع باحد الاعتبارات السابقة عند الحنفية أو بذلك وبكونه مخيلا أي موقعا خيال الصحة في القلب عند اصحاب الشافعي

و لاجل ما ذكره أنه في الامام عبر عن المناسب المرسل بأنه المناسب الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا التفسير الذي كما قدمناه قريبا ومعنى قوله والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالا اعتبار اه. ان هذا العموم يدخل فيه المرسل الذي فيه الخلاف ان اعتبر فيه الجنس البعيد دون القريب والحاصل ان المناسب اقسام الاول مناسب ثبت اعتبار الوصف للحكم باحد الاعتبارات الاربعة السابقة وهذا متفق على قبوله ووجوب العمل به. الثاني مناسب مخيل أى موقع خيال الصحة في العقل وهذا قبله أصحاب الشافعي ومالك وأحمد ولم يقبله الحنفية. وهذان القسمان بامتنهما ما قبله الشافعية هما المذكوران في كلام صاحب جمع الجوامع وشرحه الجلال بقولهما المناسب من حيث اعتباره اقسام لانه ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف في عين الحكم فالنظر لظهور تأثيره بما اعتبر فيه وان لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بهما أى بالنص والاجماع بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه اي الوصف حيث يثبت الحكم معه ولو كان الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه في جنسه أي جنس الوصف في جنس الحكم بنص او اجماع كما يكون باعتبار عينه في جنسه أو العكس كذلك الأولى من المذكور كما اشار اليه بلو فاللائم للائمته للحكم فاقسامه ثلاثة اه. وأقسامه الثلاثة كما يؤخذ من الامثلة التي ذكرها الجلال المحلي اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس. واعتبار العين في العين وقد اعتبر الجنس في الجنس. واعتبار الجنس في الجنس. وهذا الاخير هو المذكور في كلام المصنف بعد سرد القسمين قبله بالاولى منه فالمراد من قول جمع الجوامع بل بترتيب الحكم على وفقه ان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بان ثبت الحكم معه في المحل لكن لا نقول انه اعتبره بالترتيب ودل عليه الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوما بنص او اجماع في الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه في جنسه وهو القسم الذي ذكره جمع الجوامع بعد لو أو علي عينه في جنسه أو عكسه. وهذان القسمان قد اشار اليهما صاحب جمع الجوامع بلو وعلى

فسرنا به كلام المصنف للمرسل<sup>(١)</sup> وهو أن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه صرح به  
الآمدى وكذلك المصنف في الغاية القصوى وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي  
لم يعتبره الشارع سواء علم أنه الغاء أم لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء<sup>(٢)</sup> وإنما حملنا كلام

كل حال فالوصف له اصل معين يشهد له بالاعتبار وقولنا في الجملة هو معنى قول  
جمع الجوامع ولو باعتبار جنسه في جنسه فان الثابت بذلك ليس اعتبار عين الوصف  
في عين الحكم ولذلك قال الجلال حيث يثبت الحكم معه فهو تقييد لتحقيق الترتيب  
فاشار الى انه ان لم يثبت الحكم معه على وجه ما ذكر فلا ترتيب للحكم على وقفه  
فلا يستدل به عند الشافعية أيضا وهذا هو المراد بقول الامام وذلك انما يكون  
بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا لان الاصل ان الوصف مناسب  
وشرطنا لكونه علة شروطا أخرى هي ماسمعت واما عموم كونه وصفا مصلحيا  
فلا يكفي وان كان مشهودا له بالاعتبار ولاجل هذا عبر الامام عن المناسب المرسل  
بانه المناسب الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه  
في نوعه وذلك لان الاعتبار المذكور لم يكن معلوما بنص او اجماع في الجملة على  
الوجه الذي فصلناه فمراد الامام بالجنس الجنس البعيد كما تقدم والمراد بالجنس  
في اقسام الملائم الثلاثة هو الجنس القريب ليكون ترتيب الحكم معه بحيث يثبت  
الحكم معه دليلا على اعتبار عين الوصف في عين الحكم بواسطة ان النص والاجماع  
دل على اعتبار جنسه القريب في جنسه كذلك او عينه في جنسه القريب أو  
جنسه القريب في عينه . والحاصل ان المرسل الذي وقع فيه الخلاف هو الذي  
ثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحكم او عينه في جنس الحكم البعيد او  
القريب في جنس الحكم البعيد واما اذا لم يعتبر في شيء مما ذكر فلا خلاف في رده  
كما قدمناه عن السعد .

(١) قال الاسنوي « وهذا التفسير الذي فسرنا به كلام المصنف الخ »

أشار به الى ما وقع لاشراح من الخبط والخلط في تفسير كلام المصنف

(٢) قال الاسنوي « وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع الخ »

أقول مراد ابن الحاجب بالمرسل الذي فسره بما ذكر المرسل بقسميه الشامل لما



المصنف على الاول لكونه مطابقا لكلامه في الناية وموافقا لما نقله عن مالك فان  
 ما لكما لم يخالف في القسم الذي ألغاه الشارع  
 قال « والغريب ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملائم  
 ما أثر جنسه في جنسه أيضا والمؤثر ما أثر جنسه فيه \* مسألة المناسبة لا تبطل  
 بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع  
 لكن يندفع مقتضاه » أقول هذا تقسيم للقسم الاول وهو المناسب الذي علم  
 اعتباره وحاصله أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه الى  
 الغريب والملائم والمؤثر . والمناسب الغريب هو الذي أثر نوعه في نوع الحكم  
 ولم يؤثر جنسه في جنسه وسمى به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره ومثاله  
 للطعم في الربا فان نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا وليس جنسه مؤثرا في جنسه  
 وقد سبق له مثال آخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة والملائم هو ما أثر  
 جنسه في جنسه كما أثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص  
 فان نوعه مؤثر في وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر في جنس

علم أن الشارع ألغاه ام لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء وكلام المصنف قاصر على الثاني  
 فقط وهو ما لم يعلم فيه من قبل الشارع اعتباره أو الغاؤه فلا تنافي بين ما قاله  
 ابن الحاجب وبين ما قاله المصنف لان المصنف بصدد بيان الادلة المختلف فيها  
 فاقصر على هذا القسم ولم يتعرض للقسم الذي علم الغاؤه لان الاتفاق على عدم  
 قبوله وقد صرح ابن الحاجب في المنتهى أن المرسل نوحان ما علم الغاؤه شرطا  
 وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وعدم اعتبار القسم الاول اتفاق كما قلنا وتفسير الامام  
 شامل للنوعين لان كلا منهما لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه  
 بالمعنى الذي قلناه سابقا والفرق بين النوعين ان احدهما علم الغاؤه من الشارع  
 فاتفقوا على رده ويسمى هذا القسم بالغريب أيضا ولذلك قال في جمع الجوامع  
 وان لم يعتبر فان دل الدليل على الغائه فلا يعمل به قال الجلال ويسمى هذا القسم  
 بالغريب لبعده عن الاعتبار ثم قال صاحب جمع الجوامع والا فهو المرسل وقد  
 قبله مالك اه فاقصر على ان المرسل هو ما جرى فيه الخلاف ولا مانع من أن

التقصا وهو العتوبة قال الآمدي وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسين وما عداه فختلف فيه والمؤثر هو ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير كالمشقة مع سقوط الصلاة على مامر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما في أصله الحاصل والحصول<sup>(١)</sup> فاما المحصول ففيه قبيل الكلام على الشبه أن المؤثر هو ما أثر نوعه

البعضاوي لا يطلق المرسل الا على ما فيه الخلاف وهو ما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه . والحاصل ان فريقا جعل المرسل قسمين ما علم الغاؤه وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وفريق جعل المرسل ما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه والغريب ما علم الغاؤه كصاحب جمع الجوامع وفريق كصاحب مسلم الثبوت جعل المرسل قسمين ما علم الغاؤه وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وقسم هذا الاخير الى قسمين فقال وان لم يعتبر أصلا فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم فان لم يعلم فيه اعتبارات الملائم فهو الغريب من المرسل وهو المسمى بالمصالح المرسله حجة عند مالك وقد فسر الكمال بن الهمام في تحريره قسم الغريب بأنه الوصف الذي لم يثبت فيه سوى اعتبار الشارع عينه في عين الحكم بترتيب الحكم عليه في الحل وهذا صريح في ان الغريب فيه ترتيب عين الحكم على عين الوصف من الشارع لكن لم يثبت اعتباره لا عينيا في عين أو جنس ولا جنسا في جنس أو عين بنص أو اجماع بخلاف المرسل فإنه لم يوجد فيه شيء مما ذكر وهذا كله اختلاف في العبارة والتقسيم والا فالمعول عليه عند الجمهور هو الضابط الذي ذكرناه عن نجر الاسلام

(١) قال الاسنوي « هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما في أصله الحاصل والمحصل الخ » أقول ومثل ما في الاسنوي في تكملة الابهاج للناج فإنه قال بعد ان قال وعبارات المصنفين في التعبير عن هذه الاقسام مضطربة والامر فيه قريب لكونه أمرا اصطلاحيا ونحن نأتي بما ذكر المصنف ونشير الى تكميل من كلام غيره فنقول الوصف الى آخره وذكر مثل ما قاله الاسنوي قال ما نصه واما الامام فإنه قال تعريف الغريب والملائم ما قاله المصنف وقال في المؤثر عكس مقالته فجعله ما يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون غيره الى آخر ما قاله وزاد عليه الاسنوي أن صاحب الحاصل قال ان المؤثر هو ما أثر جنسه في جنس

في جنس الحكم قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم ايضاحه وهذا عكس ما ذكره المصنف وأما الحاصل ففيه في الموضع المذكور أيضا أن المؤثر هو مأثر جنسه في جنس الحكم والظاهر أنه أشبه عليه كلام الامام فغلط في اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب أيضا هذا التقسيم فقال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع ان كان اعتباره بتنصيب الشارع على كونه علة أو بقيام الاجماع عليه فهو المؤثر وان كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظران اعتبر عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنسه فهو الملائم وان اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب . واذا علمت هذا علمت انه يخالف لكلام المصنف في المؤثر والملائم وموافق له في الغريب وأما الآمدى فتفسيره للملائم والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب \* واعلم أن أقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه إما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما في نوع الحكم أو جنسه أو كليهما قال الآمدى والواقع من هذه الاقسام خمسة ذكر في الكتاب ألقابا ثلاثة منها وبقي منها قسمان سبق مثالهما لم يتعرض للقبهما أحدهما أن يكون جنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون النوع في النوع كتأثير المظنة في مظهرها على ماسبق ايضاحه وتثيله بشرب الخمر قال في الاحكام وهو من جنس المناسب الغريب والثاني أن يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كامتزاج النسبين مع التقديم وقد لقبه ابن الحاجب بالملائم كما تقدم نقله عنه وقوله « مسألة الخ » اعلم ان الوصف اذا كان مشتتلا على مصلحة مناسبة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا

الحكم ونقل البدخشي ان الفري اختار ما في المحصول من أنه الوصف المؤثر في جنس الحكم وحمل عبارة المصنف على سهو الناسخ فاعمله كان هكذا « والمؤثر ما أثر في جنسه » ثم قال والحق ان المؤثر هو ما ثبت اعتبار نوعه في نوع الحكم بنص او اجماع على ما نص عليه الاستاذ والآمدى والمدقق وغيرهم وليس هو ما قاله في المحصول ولا في الحاصل وهذا الذي قاله البدخشي انه الحق هو ما جرى عليه في جمع الجوامع وزاد عليه شارحه الجلال وجرى عليه في مسلم الثبوت واما الملائم والغريب فقد قدمنا قريبا شيئا يتعلق بهما والمعول عليه في

لبطلان مناسبتة للحكم أم لا فيه مذهبان حكاهما في الاحكام من غير ترجيح (١)

ذلك هو ما ذكره في جمع الجوامع وشرحه للجلال وكل هذا طريقة الشافعية وأما الحنفية فالمؤثر عندهم هو الوصف المناسب للملائم للحكم عند العقول الذي ظهر تأثيره شرعا بأن يكون الجنس الوصف تأثير في عين الحكم أو جنسه أو تأثير لعين الوصف في جنس الحكم أو عينه ولا بد في هذا الاعتبار والتأثير عندهم من ثبوته بالنص أو الاجماع وعلى هذا فالفرق عندهم بين العلة المؤثرة اي المستنبطة والعلة المنصوصة اعتباري فقط فانها باعتبار انها ثبتت بالنص منصوصة وباعتبار انها مناسبة له مع الاعتبار المذكور مؤثرة ومستنبطة وهذه الاربعة هي بسائط وقد يتركب بعض الاقسام مع بعض وينحصر المركب في أحد عشر قسما ستة ثنائية واربعة ثلاثية وواحد فقط رباعي واقتصر في مسلم الثبوت على مثاله لكون هذا القسم جامعا للاقسام كلها فمثاله جامع لأمثلة الكل ومثله بالسكر فانه اعتبر مؤثرا في حرمة المسكر لقوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة الاعم من السكر وغيره اعتبر مؤثرا في حرمة المسكر بالنص والاجماع قال تعالى « انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » الآية ثم السكر ايضا اعتبر في حرمة كل موقع في العداوة وهو جنس لحرمة المسكر فانها أخص من حرمة موقع العداوة وموقع العداوة الذي هو جنس السكر اعتبر في حرمة القذف وهي نوع آخر من أنواع موقع العداوة كما اعتبر هذا الجنس في حرمة شرب المسكر وان اردت باقى الاقسام وامثلتها فعليك بشرح مسلم الثبوت وغيره من المطولات ومضى علمت أن عبارات المصنفين من الشافعية مضطربة كما قال التاج في تكملة الابهاج وكما قال في مسلم الثبوت بعد ان ذكر تقسيم الشافعية وقال وهذا ما عولنا عليه مما كتب الشافعية وقد اختلفوا اختلافا كثيرا اه وجب عليك أن تتحرى الصحيح من هذه العبارات وقد بينا لك أن اصحابها واقربها للضبط ما جرى عليه في جمع الجوامع واقره عليه شارحه للجلال

(١) قال الاسنوي « فيه مذهبان حكاهما في الاحكام الخ » أقول اعلم أن الكلام ههنا في مقامين : الاول ان المفسدة تبطل المناسبة

أحدهما وهو المختار عند ابن الحاجب أنها تبطل اذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة والثاني لا تبطل وهو اختيار الامام وأتباعه واستدل المصنف عليه بأن الفعل وان تضمن ضرراً. أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق واذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب أنه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحاً

قال « الخامس الشبه . قال القاضى المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب أو بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم يناسب ان علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه والا فالطرد . واعتبر الشافعى المشابهة في الحكم وابن عليه في الصورة والامام ما يظن استلزامه ولم يعتبر القاضى مطلقاً. لما انه يفيد ظن وجود العلة فثبت الحكم. قال مالىس بمناسب فهو مردود بالاجماع. قلنا ممنوع » أقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلفوا

وتقدم ما وبه قال قائلو انحرام المناسبة وهذا ضروري البطلان لان المفروض كون الوصف مناسباً مشتملاً على مصلحة ومع هذا مشتمل على مفسدة ، ولا شك ان الواقع لا يرفع فاشتماله على مفسدة لا يبطل ولا يعدم ما اشتمل عليه من المصلحة بل اريب . الثاني أن المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة والمصلحة مع المفسدة وهو مختار صاحب المحصول وجهور الشافعية ، واما ما ذكره الاسنوي من ان الفعل وان تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق الخ فلا يدفع قول القائلين ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة والمصلحة معها لانهم لا يدعون ان المفسدة تعدم المناسبة والمصلحة وتبطلها عندما حتى يؤدي الى انقلاب الحقائق بل يقولون اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة ابعد من الحكيم كل البعد ، وما ذكره الاسنوي لا يبطل هذا بل الذى يفى ببطلانه ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع ههنا مصلحة ومفسدة فللحكيم ان يوفى حقهما اذ لا مانع من ذلك . اذ المانع الذى يخل هو التضاد وهو غير مانع عند اختلاف الجهة وهو مختار الحنفية . وفرعوا على ذلك صحة النذر بصوم

في تعريفه فقال بعضهم هو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردي ولاجل شبهه بكل منهما سمي الشبه. ومثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كس المصعف والصلاة والطواف يوم اشتمالها على المناسب وهذا القول ثقله الامدى عن أكثر المحققين قال وهو الاقرب الى قواعد الاصول ولم يذكره المصنف وقال القاضي أبو بكر الباقلاني الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التجرىم وان لم يناسبه

يوم العيد فانه من جهة كونه صوما منسوباً لله تعالى كامراً للشهوة الشهيمية فيه مصلحة فأثر فيه النذر فوجب به ومرجته كونه اضراراً عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام واما عدم اعتبار المفسدة المرجوحة مع المصلحة اللازمة للوصف فمحل اتفاق وذلك لشدة الاهتمام برعاية المصالح دونها اذ ليس من شأن الحكيم اهدار خير كثير لشئ قليل بل اذا تأملت افعال العباد فلا تجد منها فعلاً هو مصلحة من كل وجه او مفسدة من كل وجه . واستدل للقول بعدم انحرام المناسبة والمصلحة بالمفسدة راجحة او مساوية بان مصلحة الصلاة في الارض المنصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا لاجم الكل على حلها واذا لم تكن تلك المصلحة راجحة على المفسدة فاما ان تكون مرجوحة والمفسدة راجحة او مساوية وقد اعتبرت المصلحة حتى جازت تلك الصلاة . وأجاب الآخرون بان المفسدة هنا غير لازمة للمصلحة بل ههنا وصفان الصلاة والغصب والاول فيه مصلحة لا غير والثاني فيه مفسدة لا غير واستدل القائلون بالانحرام بانه لو لم تنحرم المصلحة بالمفسدة لبقيت المصلحة معتبرة مع المفسدة ولا اعتبار للمصلحة مع وجود مفسدة معها تساويها أو راجحة عليها وأجاب الاولون بان بطلان اعتبار الشارع للمصلحة مع وجود المفسدة معها راجحة أو مساوية ممنوع بل يجوز اعتبار الشارع الجهتين كما مر ولو سلم بطلان اعتبار المصلحة لا يدل على انتفاء المقضى حتى لا يبقى المناسب مناسباً بل يجوز أن يكون مناسباً ولكن تخلف الاعتبار لما منع المفسدة فتدبر .

بالبذات بل بالتبع أى بالاستزام فهو الشبه<sup>(١)</sup> كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه

(١) قال الاسنوى « وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالبذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه بالبذات بل بالتبع أى بالاستزام فهو الشبه الى آخره » وهذا وما قاله بعضهم من أن الوصف الذى لا تظهر مناسبته الى آخر ما تقدم متقاربان ولذلك قال في مسلم الثبوت جامعا بينهما وهو ما ليس بمناسب لذاته بل يوهم المناسبة وذلك بالنفات الشارع اليه في بعض الاحكام اه وذلك لان كلا من القولين مصرح بعدم مناسبة الوصف بالبذات للحكم وان المناسبة بالتبع غير ان أبا بكر صرح بذلك والبعض أشار الى ذلك بقوله ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فكان مناسبا لالذاته بل بالتبع وجمع بينهما صاحب مسلم الثبوت كما ذكرناه وفسر التبعية بإهم المناسبة أخذاً من التفات الشارع اليه في بعض الاحكام كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فلولا ان الطهارة عبادة والشارع اشترط النية في العبادة ما كانت الطهارة تناسب وجوب النية فهى ليست مناسبة بالبذات بل هى مناسبة بالتبع بواسطة التفات الشارع الى ذلك في بعض الاحكام وهو الصلاة المقصودة بالبذات التى وجبت فيها النية اجماعاً فمعنى قول القاضى بل تناسب بالتبع انه لا يناسب بنفسه بل يقتضى أمراً مناسباً للحكم بالطهارة انما كانت مناسبة للحكم لاقتضاءها من حيث التقرب الى الله وصف العبادة المناسب لاشتراط النية وهذا بعينه التفات الشارع الى الوصف في بعض الاحكام وكذلك قولنا ازالة الخبث طهارة تراد لاجل الصلاة فيتمتع فيها الماء ولا يجوز فيها مائع آخر قاطع لعين النجاسة كازالة الحدث لكونها أيضاً طهارة مرادة للصلاة ليس هذا مناسباً بالبذات لوجوب الماء وانما يناسب ازالة ما هو نجس، فاذا التفقنا الى أن الشارع اعتبر في ازالة الحدث وجوب الماء والحدث نجس توهمنا أنه مناسب لوجوب الماء في الخبث لكن في الحدث لم تكن ازالة النجاسة الا بالتعبد وذلك بالماء بخلاف الخبث فان ازالته بازالة عينه فكانت الطهارة من حيث ذاتها لا تناسب وجوب الماء فليست مناسبة بنفسها لكنها تقتضى أمراً مناسباً وهو اقتضاؤها

طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لا شترطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية وإن لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد<sup>(١)</sup> كاستدلال

من حيث هي قرينة الى الله وصف التعبد وذلك إنما كان بالتفات الشارع لها في بعض الاحكام كازالة الحدث فهو ليس بعلة ولا مسلك عند الحنفية وعليه القاضي الباقلاني والصيرفي وأبو اسحاق الشيرازي كلهم من الشافعية وأما سائر الشافعية فبعضهم قالوا انه علة وايس بمسلك بل اذ ثبت بمسلك من المسالك ونحوه يقبل والا لا وعليه ابن الحاجب من المالكية وأكثرهم على انه من المسالك وهو باطل قطعاً اذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العملية وإن أفاد ظناً ضعيفاً فهو لا يغني عن الحق شيئاً . ثم اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكاً مطلقاً مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وقد يقال الشبه أيضاً لا شبه وصفين موجودين في فرع تردد بهما بين أصليين كالأدمية والمالية ثابتين في العبد المقتول تردد بهما بين الحر لان الأدمية تقتضي كون دمه أشرف مثل شرافة الحر فتؤخذ ديته كما تؤخذ دية الحر لو قتل خطأ وبين الفرس مثلاً باعتبار المالية فإن المالية في كل منهما فيحكم بأن العبد مثل الفرس فتؤخذ قيمته بالغة ما بلغت كما تؤخذ في الفرس المتلف والعبد المقتول بالحر أشبه لان المشاركة أكثر فانه مؤمن داخل في قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله فكان مبقى في حق الدم شرعاً على آدميته مثل الحر الا انه عند أبي حنيفة ومحمد ديته قيمته ولا يزداد على عشرة آلاف درهم الا عشره ولا يقاس على الفرس حتى تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت كما ذهب اليه أبو يوسف والشافعي نظراً الى انه كسائر المملوكات وهذا المعنى ليس مما نحن فيه

(١) قال الاسنوي « وإن لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد الى آخره » قال البدخشي المردود اتفاقاً اه وقال التاج في تكملة الابهاج ولا يناسب مطلقاً فهو الطرد وهو حكم لا يعضده معنى ولا شبه كقول بعضهم الخل مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن الى آخره ومن ذلك تعلم ان مانسبه



المالكي مثلاً على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله انه مائع تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياساً على الماء في النهر فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً ولا مستازماً له وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك لحكم فهو الشبه<sup>(١)</sup> وان لم يعلم اعتبار

الاسنوي للمالكية من استدلالهم بالطرد ليس على ما ينبغي بل ذلك لغير المالكية عن لا يعتد بهم

(١) قال الاسنوي « وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم الى آخره » أى في الشرع ومثل له البدخشي بما يقال الطهارة من الخبث لا يجوز الا بالماء كالحديث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلاة فان هذا الوصف لا يناسب تعيين الماء لكن في الشرع اعتبر جنسه القريب وهو التطهير بالماء الذي هو أعم مما يراد للصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبيهاً لانه يشبه غير المعتبر من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه في جنسه اه كما ان على ما قاله القاضى انما سمي بذلك اما لانه يشبه الطردى من حيث انه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع اليه واما لأن عدم مناسبه للحكم بالذات يقتضى ظن عدم العلية ومناسبه بالتبع ظن العلية فاشتبه الامر فيه وفسر بعضهم المناسب بالذات بما تعقل فيه المناسبة وان لم يرد الشرع والمناسب بالتبع بخلاف اه من البدخشي ولعل هذا البعض من القائلين بالاخالة كما هو واضح ولا شك ان هذا المثال الذي مثل به البدخشي في هذا القول هو بعينه مامثل به الاسنوي للشبه على قول البعض الاول حيث قال ومثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة الى آخره ويصدق على هذا القول الثالث انه غير مناسب بذاته بل بالتبع لجنسه القريب ويصدق عليه أيضاً انه ليس بمناسب ويتوهم انه مناسب بواسطة التفات الشارع اليه واعتباره في جنسه القريب لجنس الحكم ولكن عند التأمل يظهر انه غير مناسب كما بينه الاسنوي في التمثيل للقول الاول فكانت الاقوال الثلاثة متحدة في المعنى واخلاف بينها في العبارة فقط والحاصل ان البعض الاول عرف الشبه بانه الوصف الذي لا تظهر

جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابلة الوطاء الا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم . ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الاول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع<sup>(١)</sup> وهذا هو المعبر عنه بقياس الدلالة وقد فسروه بانه الجمع بين

فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن الف من الشارع التفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردى ولاجل شبهه بكل منهما سمي الشبه . وهذا التعريف يقتضى اننا اذا نظرنا الى التفات الشارع اليه في بعض الاحكام تنوهم انه مناسب واذا نظرنا الى ذاته نقطع بانه غير مناسب فكان مناسباً بالتبع لا بالذات فوافق هذا التعريف تعريف الشبه على قول القاضى ولا شك ان التفات الشارع اليه انما يكون باعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب بالنظر الى بعض الاحكام فوافق تعريف الشبه على القول الثالث ومتى اعتبر الشارع جنسه القريب في جنس الحكم ولم يكن هو مناسباً بالذات للحكم كان مناسباً بالتبع بهذا الاعتبار لا لذاته وكان مناسباً للتفات الشارع اليه في بعض الاحكام وهو ما اعتبر جنسه القريب في جنسه القريب . وانما كان الصحيح انه مردود لما علمته من الضابط الذى تقدم نقله عن نثر الاسلام من أن مناسبة الوصف المذكور لذاته شرط في كونه علة لانه بالمناسبة يصلح للعلية كالشاهد بكونه مساهماً حراً بالغاً عافلاً يصلح للشهادة ثم يعدل الوصف بعد ذلك اما بالتأثير كما يقول به الجميع أو بالاخالة كما يقوله أصحاب الشافعي فاعتبار الشارع للوصف باحد الاعتبارات الاربعة المارة انما تكون بعد كونه مناسباً للحكم وصالحاً للعلية

(١) قال الاسنوى « فعلنا من التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف المقارن الى آخره » قد علمت انه لا فرق في الواقع بين التقسيمين ولذلك لم يرجح الامام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب فلا خلاف بين التقسيمين في المعنى حتى يمكن أن يرجح أحدهما على الآخر

الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني أنه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب ولم يرجح الامام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب أيضاً. واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم المناسب بالطرد ذكره جماعة<sup>(١)</sup> والتعبير المشهور فيه هو الطردى بزيادة الإياء وأما الطرد فن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي في القسم الثاني. وقوله « واعتبر الشافعي الخ » هو فرع آخر سماه الشافعي قياس الاشياء وأدخله المصنف في مسألة قياس الشبه<sup>(٢)</sup> لأن فيه مناسبة له. وحاصله أنه

(١) قال الاسنوى « واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب الى آخره » أقول قال التاج في تكملة الابهاج : واعلم أن تعبير المصنف عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد موافق لعبارة الامام واتباعه ومن قبلهم امام الحرمين والغزالي وغيرهما وعبر عنه الاكمدى بالطردى بزيادة الإياء وهو أحسن لأن الطرد عند المصنف من جملة طرق العلة وسيأتي ان شاء الله تعالى اه أقول قد علمت فما قدمناه انهم اختلفوا في الشبه فقال الحنفية هو ليس بعله ولا مسلك للعله وبعض الشافعية قال انه علة وليس بمسلك وأكثرهم على انه مسلك من المسالك وهؤلاء الأكثر قد اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكاً مطلقاً مثل سائر المسالك وكثير منهم على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وعلى هذا فن قال انه علة فلا يأتي بالإياء لأن الوصف هو نفس الشبه ومن قال انه مسلك يأتي هنا بالإياء لأن الوصف هنا منسوب لمسلكه وهو الشبه لا نفس الشبه فهما عبارتان كل عبارة مبنية على قول وحيث جرى المصنف على أن الشبه مسلك فلا حسن كما قال التاج السبكي أن يأتي بالإياء

(٢) قال المصنف « واعتبر الشافعي الى آخره » قال الاسنوى « هو فرع آخر سماه الشافعي قياس الاشياء الى آخره » أقول كلام الاسنوى صريح في أن ذكر هذا الفرع خارج عن الموضوع وهو الشبه الذي فيه الخلاف وإنما أدخله المصنف به استطراداً للمناسبة وقد قدمنا ما هو صريح في ذلك وقال البدخشي وفي كون هذا المسئلة مما نحن فيه فيه كلام وهو انهم ذكروا انه قد يطلق الشبه على معنى

إذا تردد فرع بين أصلين قد أشبه أحدهما في الحكم والآخر في الصورة فإن الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزداد على الدية ونقله امام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة وأحمد ولهذا أوجب أحمد التشهد الاول كالثاني ولم يوجب أبو حنيفة الثاني كالاول وقال الامام نضر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقا سواء كان في الصورة أو الحكم. وقال القاضي أبو بكر لا اعتبار بعملية ما ذكر هنا مطلقا. ومقتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الاشباه وقد أخذ الشارحون بظاهره

آخر وذلك ان الوصف المجامع لوصف آخر إذا تردد بهما الفرع بين أصلين يشاركهما في الجامع الا أنه يشارك أحد في أوصاف أكثر الخافه به شباها كالنفسية والمالية في العبد المقتول فإنه يتردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر أشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام أكثر وحاصله تعارض مناسبتين ترجح احدهما وليس من الشبه المقصود في شيء كذا ذكره المحقق اهـ فهذا صريح أيضا في انه ليس من موضوع الشبه الذي فيه الخلاف المذكور وان كانوا اختلفوا من وجه آخر هو أن الشبه الذي يغلبه به ظن العلية هي المشابهة حكما أو صورة أو أعم فألحق الشافعي العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما مما يباع ويشترى وهو المشابهة في الحكم وحمله ابن علية على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما انسان مكلف وهو المشابهة في الصورة وذكر الفهرى الخلاف في العبد المقتول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر فالشافعي يعتبر القيمة أي قدر كانت الخاق له بسائر المملوكات في الحكم كالفرس وغيره إذا تلف وابن علية يقول لا يجب ما زاد على دية الاحرار الخاق له بالاحراز اهـ. ولا يخفى ان ما قاله الفهرى انما هو على طريق المثال والافالخلاف كما انه في المقتول خطأ على الوجه الذي قاله الفهرى هو أيضا في العبد المقتول عمدا في انه يجب القصاص كما يقول ابن علية أو القيمة كما يقول الامام الشافعي

فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالي في المستصفى بان قياس الاشياء ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما فلا فرق عند الامام الشافعي في وجوب القيمة بين قتله عمدا أو خطأ ومذهب أبي حنيفة ومحمد في الخطأ قد تقدم وفي القتل عمدا يقتل قاتله قصاصا كالحر ولكن قال التاج في تكملة الاهاج بعد ان ذكر ما يقتضى ان قياس غلبة الاشياء قسم من قياس الشبه : واعلم ان صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الاشياء وهو أن يكون الفرع مترددا بين أصليين فيلحق بأحدهما لمشابهته له في أكبر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسما من قياس الشبه أو هو هو وهو ظن صحيح فالتناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل احدا انه قسم للشبه بل اما قسم منه أو هو هو . وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضي مطلقا ان الخلاف جار فيه وهذا الذي افتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب والارشاد لامام الحرمين والذي تحصل من كلامه في هذا الكتاب ان في قياس الشبه مذاهب : أحدها بطلانه . والثاني اعتباره ثم قال ان ذلك يؤثر عن الشافعي رضى الله عنه ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته في الاصول وهذا الذي قاله القاضي قاله الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع وقال كلام الشافعي متأول محمول على قياس العلة فانه ترجح بكثرة الاشياء ويجوز ترجيح العلة بكثرة الاشياء ثم قال القاضي وأجمع القائلون بقياس الشبه على أنه لا يصار اليه مع امكان المصير الى قياس العلة . والثالث أن لا يعمل بالشبه الا بشرطين : أحدهما ما ذكرناه من عدم امكان المصير الى قياس العلة والثاني أن يحتذب الفرع أصلا فيلحق بأحدهما بغلبة الاشياء . قال ومما اختلفوا فيه أن قال بعضهم الاشياء الحكمية أولى ثم الاشياء الراجعة الى الصفة وذهب آخرون انه لا فرق بينهما وهذان مذهبان لم يتقدم لهما حكاية وأما الذي تقدم أن الشافعي يعتبر الحكم وغيره الصورة والامام ما يظن استلزامه وهذان القولان متفقان على اعتبار الحكم والصفة وأما الخلاف عند القائلين بهما في أن الحكم أولى واتهما مستويان وبهما يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه والثاني اعتباره في

ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب أركان القياس وذكر في البرهان قريبا منه أيضا . وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فانه نقل خلاف القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي أوقف المصنف في الوهم أن الامام بعد فراغه من تفسير الشبه قال

الحكم ثم في الصورة والثالث اعتباره فيهما على حد سواء والرابع اعتباره في الحكم فقط والخامس اعتباره في الصورة فقط والسادس اعتباره فيما يظن استلزامه للعلة والسابع اعتبار غلبة الاشياء دون غيره ورأيت نص الشافعي رضي الله عنه في الام في باب اجتهاد الحاكم وهو بعد باب الافضية وقبل باب التثبيت في الحكم وغيره قال رضي الله عنه ما نصه والقياس قيلسان احدهما يكون في مثل معنى الاصل فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الاصل والشيء من الاصل غيره فيشبه هذا بهذا الاصل ويشبه غيره بالاصل غيره قال الشافعي وموضع الصواب عندنا والله أعلم أن ينظر فأيهما كان أولى بشبهه صيره اليه ان أشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين اه لفظه بحروفه وأنت اذا تأملت تجد ان كلام الشافعي هذا يوافق ما قاله القاضي وأبو اسحق من ان كلام الشافعي محمول على قياس العلة الى آخره كما أن المذهب القائل ببطلانه محمول على قياس الشبه الذي عرفه القاضي والبعض الاول والبعض الثالث في كلام الاسنوي وهو الذي قال ببطلانه الحنفية ووافقهم على ذلك القاضي وأبو اسحق كما تقدم وأما باقي المذاهب الستة فكلها ترجع الى قياس العلة المعتبرة في الحكم أو الصفة أو فيما هو أعم والخلاف بعد ذلك في أن بينهما ترتب وهو القول الثاني أو هما متساويان وهو القول الثالث أو أن المعتبر الحكم فقط وهو القول الرابع أو الصورة فقط وهو القول الخامس او فيما يظن استلزامه للعلة وهو القول السادس أو اعتبار قياس غلبة الاشياء دون غيره وهو يرجع لقول الامام من أن المعتبر ما يستلزم العلة أعم من الحكم والصورة وكل هذه المذاهب الستة انما هي في قياس العلة ترجح بكثرة الاشياء أو قوة الشبه ولا دخل لها في الشبه المقصود هنا الذي وقع فيه خلاف الحنفية وغيره . فتعين أن الحق انه انما ذكر استطراداً للمناسبة من حيث أنه يسمى أيضاً بالشبه ، خصوصاً وان المصنف اقتصر في حكاية الخلاف على

وأعلم ان الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الاشباه وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصليين الى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا الى ماتقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين أصليين . وقوله « لنا » أي الدليل على أن قياس الشبه معتبر وذلك أن الشبه يفيد ظن كون الوصف علة<sup>(١)</sup> أما على التفسير الاول من تفسيرى المصنف فلانه مستلزم للعلة وأما

حكاية القول الرابع ونسبه للشافعى والقول الخامس ونسبه لابن علية وهو قياس علة لا قياس شبه والكلام هنا فيما ذكرناه ولذلك قال السبكي وغيره ان القائلين بقياس الشبه مجمعون على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة اه فدل هذا على ان قياس الشبه شيء آخر غير قياس العلة قال فى التقرير على التحرير وهو كذلك فانهم مصرحون بان المثبت لمناسبة الوصف الشبهى للحكم وهو الدليل الخارج عن ذاته هو اعتبار الشارع اياه فى بعض الصور باثبات الحكم فى محل وجوده فيه فيوهم كونه مناسبا له لا النص ولا الاجماع ولا التأثير الماضى بيانه (١) قال المصنف « لنا انه يفيد ظن وجود العلية الى آخره » قال الاسنوى « ذلك ان الشبه يفيد ظن كون الوصف علة الى آخره » وأقول اعلم انهم اتفقوا على أن حكم الشرع لا يضاف الى مالا مناسبة له أصلا والخلاف انما هو فيما ثبت به اعتبارها فالتفتية ليس شيء يثبت به اعتبارها الا التأثير الذى هو الملاءمة عند الشافعية ولكن الشافعية يثبتون اعتبارها بغير الملاءمة أيضا وهو الاخالة . اذا تقرر ذلك نقول ان المفروض ان الشبه لا مناسبة فيه بالذات أما على التفسير الاول فهو مناسب تبعاً لما استلزمه من العلة وعلى الثانى انما كان مناسبا بسبب انه لم يوجد غيره ورأينا تأثير جنس الوصف فى جنس العلة وعلى كلا الحالين هو غير مناسب لذاته ولا نص ولا اجماع على اعتباره ولم يوجد أيضا اخالة لانه لو وجدت لما كان قسما آخر غير المناسب بالاخالة لما قدمناه أنهم مصرحون بأن المثبت لمناسبة الوصف الشبهى للحكم وهو الدليل الخارج هو اعتبار الشارع اياه فى بعض الصور باثبات الحكم فى محل وجوده فيه فيوهم كونه مناسبا لا بنص ولا اجماع ولا التأثير الماضى فعلى هذا لا نسلم أن الشبه على هذا الوجه يفيد الظن . ولو سلم فهو انما يفيد ظنا ضعيفا لانه

على التفسير الثاني فلانه لما ثبت أن الحكم لا بد له من علة وراينا تأثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره واذا ثبت افادة للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة. احتج القاضى بان الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع وأجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب وقد لا يكون<sup>(١)</sup> فان كان مستلزما له فليس مردودا بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو أول المسئلة

ليس من قبل الشارع والاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كون الظن شرعيا حاصلًا من جهة الشرع ، ولا يخفى على ذي كياسه أن مناسبة الوصف للحكم لا بد منها لتدل على صلوحه للعلة ثم لا بد من تقدير هذا الوصف بأن يثبت اعتبار الشارع له دلة للحكم بأحد الاعتبارات السابقة فاذا حصل ذلك حدث ظن اعتبار الشارع اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع والشبه ليس كذلك وان كان هذا عسى أن يكون مكابرة . ولهذا قال القاضى ابوبكر وابواسحاق الشيرازي الشافعيان ما قد مناه أن ذلك يؤثر عن الشافعى ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته في الاصول وأولا كلام الشافعى وحمله على قياس العلة اذا تردد بين وصفين كل منهما مناسب كما تقدم بيانه قريبا

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب الى آخره » أقول من البديهيات انه ليس في العالم شيء الا وهو يشبه شيئا آخر من وجه فلا جرم أن قال في المحصول المعبر المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كانت المشابهة في الصورة او المعنى وذلك كالطهارة لا اشتراط النية فانها انما تكون مناسبة بواسطة انها عبادة بخلاف الاسكار لحرمة الحجر فانه مناسب لها بالذات بحيث يدرك العقل مناسبة لها وان لم يرد بذلك شرع وبناء على ذلك تحتاج علية الشبه الى مثبت لها ومن ثم قالوا هو وصف لم تثبت عليه الا بدليل منفصل عنه فاذا ثبتت علية الوصف الشبهى فلا سبيل الى انكاره بعد اثباته غير انه لا تثبت عايته بالاخالة عند الشافعية ولا بالنص أو الاجماع عندهم جميعا او بالسبر عند القائل به ولو ثبت بالاخالة كان الشبه هو المناسب المشهور عند الشافعية وليس اياه بل بينهما تقابل بقولهم في الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث في تعين الماء



قال السادس الدوران وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه وهو مفيد ظنا وقيل قطعاً وقيل لقطعاً ولا ظناً. لنا أن الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا فالاصل عدمه وأيضا علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع عدم علية بعضها لان ماهية الدوران اما أن تدل على علية المدار فيلزم علية هذه المدارات أولا يدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن المعارض، والا اول ثابت فانتفى الثاني. وعورض بمثله. وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض. قيل الطرد لا يؤثر والعكس لم يعتبر. قلنا يكون للمجموع ما ليس لاجزائه، أقول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الأمدى وابن الحاجب الطرد والعكس

لها ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا يجزي فيها غير الماء كالوضوء فانه طهارة للصلاة لا يجزي فيها غير الماء فكون كل منها طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعيين الماء لهما وهو وصف شبهي لا تظهر مناسبته لتعيين الماء في ازالة الخبث فان ثبت باحد المسالك المعتبرة في اثبات العلة أن كون الطهارة تراد للصلاة تصح علة تعيين الماء في ازالة الخبث لزم كونه علة لذلك وان لم يثبت صحة كونه علة تعيينه باحد المسالك فلا يوجب تعيين الماء مجرد اعتباره في الحدث وعلى هذا فرجع الوصف الشبهى الى اثبات علية وصف باحد المسالك وليس شيئاً آخر. وعلى هذا نقول ان كان مراد المصنف بقوله فان كان مستلزماً له الى آخره انه ثبت كونه علة بنص أو اجماع وكان هو المؤثر او الملازم فيكون مقبولا اتفاقا وان كان مراده أنه لم يثبت كونه علة لا بنص ولا اجماع ولكن ثبت بالاخالة كان هو المناسب المشهور ولم يكن شيئاً آخر يقابله لكن بما قدمناه عن القاضي ابى بكر وأبى اسحاق والسبكي من أن القائلين بقياس الشبه يجمعون على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة فيقيد أنه شيء آخر غير المناسب المشهور فحينئذ لا يكون مجرد اعتبار الشارع للوصف في بعض الصور باثبات الحكم في محل وجوده فيه كافيا في كون ذلك الوصف مناسبا للحكم وعلة له ولذلك قال الاسنوى وهو اول المسئلة اي كونه حجة هو محل النزاع فقول للمصنف ان ما ليس بمناسب قد يكون الى آخره مصادرة لا تنفى من الحق شيئاً وثبت ما قاله ابن الحاجب من أن الشبه علة وليس بمسلك فان

وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دئرا ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون في محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها<sup>(١)</sup> وأما ذواتها فهي قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لا بد أن يكون الوصف علة للحدوث وللعدم<sup>(٢)</sup> فان الباء دالة على التعليل. وقد صرح الغزالي في

ثبت بمسلك من مسالك العلة ونحوه قبل والا لا وان كونه مسلکا باطل قطعا اذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وان أفاد ظنا ضعيفا فهو لا يغنى من الحق شيئا كما قدمناه أيضا

(١) قال الاسنوى « وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها الى آخره » أقول هذا انما يلزم اذا أردنا بالحكم المتعارف عند الاصوليين الاشاعرة الذى هو الكلام النفسى المتعلق الى آخره وأما اذا أردنا بالحكم ما هو اصطلاح الفقهاء والاصوليين غير الاشاعرة فلا حاجة لهذا لانها بذواتها حادثة كما تقدم (٢) قال الاسنوى « وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لا بد الى آخره » هذا مبنى على أن العلة تؤثر بطرفيها من طرف الوجود تؤثر في الوجود ومن طرف العدم تؤثر في العدم وهذا باطل لان العدم لا يصلح للتأثير وانما ينعدم المعلوم بانعدام العلة لان الوجود هو المحتاج للعلة بخلاف العدم فانه الاصل فلا يحتاج الى علة وانما ينعدم المعلوم عند انعدام علته لما بينهما من التلازم لا لان عدمها علة في عدمه وانعدم لعدمها بالنظر اليها والا فقد يوجد المعلوم بعلة اخرى اذا كان لازما أعم كالحرارة فانها معلولة للشمس والنار والحركة فهي توجد باحدها وأما قول الغزالي والمؤثر من الدوران هو أن يكون الى آخره فبنى على مذهبه من أن العلل مطلقة عقلية وشرعية مؤثرة باذن الله تعالى في معلولاتها ومراده ان الوصف الذى هو المؤثر لا يصح أن يكون علة الا اذا ثبت كونه مؤثرا فلا بد

المستصفي وفي شفاء الغليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة. واعترض عليه الامام نخر الدين في الرسالة البهائية بأن قال الثبوت

أن يكون مناسباً صالحاً للعملية ثم يعدل اما باعتبار الشارع كما ذكرنا وهو المنفق عليه واما بالاخالة وهو حجة عند أصحاب الشافعي وعبرة الغزالي في المستصفي المملك الثالث الطرد والعكس وقد قال قوم الوصف اذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على انه علة وهو فاسد لان الرأحة المخصوصة مقرونة بالشدة في المخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددها وليس بعلة وهذا لان الوجود عند الوجود طرد محض فزيادة العكس لا تؤثر لان العكس ليس بشرط في العمل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ولان زواله عند زواله يحتمل أن يكون ملازمته للعلة كالرأحة أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة أو شرطاً من شروطها والكل ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها فاذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم. وعلى الجملة نسلم ان مائت الحكم بثبوته فهو علة فكيف اذا انضم اليه ان زال زواله اما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يلزم كونه علة كالرأحة المخصوصة مع الشدة أما اذا انضم اليه سبب وتقسيم كان ذلك حجة كما لو قال هذا الحكم لا بد له من علة لانه حدث بمحدث حادث ولا حادث يمكن أن يعمل به الا كذا وكذا وقد بطل الكل الا هذا فهو العلة وهذا البر حجة في الطرد المحض وان لم ينضم اليه العكس اه وبهذا تعلم ان ليس في عبارة الغزالي في المستصفي ما نسب اليه الاسنوي باللفظ وانما هو مثله في المعنى مع زيادة مخلة فانه لم يقل والعدم بالعدم بل هو مصرح بنفيه وكذلك قوله وأما الدوران الى آخره فلم يقل ذلك باللفظ بل قاله بالمعنى ليبين فساد القول بان الطرد والعكس مسلك كيف وقد قال في باب قياس الشبه اما حقيقة فاعلم ان اسم الشبه يطابق على كل قياس فان الفرع يتبع الاصل بما يغيب فيه فهو اذا يشبهه وكذلك اسم الطرد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والاصل ومعنى الطرد السلامة من كل نقض لكن العلة الجامعة ان كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير

بالثبوت هو كونه علة له <sup>(١)</sup> فكيف يستدل به على علية الوصف بثبوت الحكم  
والمناسبة دون الاحوال ثم الذي هو الاطراد والمثابة فان يكن للعلة خاصة آلة  
الاطراد الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خص باسم  
الطراد لا لاختصاص الاطراد بها لكن لانه لا خاصة سواء فان انضاف الى الاطراد  
زيادة ولم ينته الى درجة المناسب والمؤثر ضمنى شبيها وهي مناسبة الوصف الجامع  
لعلة الحكم وان لم يناسب نفس الحكم ثم قال فاذا معنى الشبه الجمع بين الفرع  
والاصل بوصف مع الاعتراف بان ذلك الوصف ليس علة للحكم بخلاف قياس  
العلة فانه جمع بما هو علة الحكم فان لم يرد الاصوليون بقياس الشبه هذا الجنس  
فلست أدري ما الذي أرادوا وهم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب وبالجملة  
فنحن نريد هذا بالشبه فعلينا الآن تفهيمه بالامثلة واقامة الدليل على صحته اه  
وقال بعد ذلك بصحائف اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية وهذا  
الخلافا لا مفر له بل لا بد من تفصيل وقبل التفصيل فاعلم ان العلامات الشرعية  
دلالات فاذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم لكننا  
نقول ان لم يكن للحكم الا علة واحدة فالعكس لازم لا لان انتفاء العلة يوجب  
انتفاء الحكم بل لان الحكم لا بد له من علة فاذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم  
لكان ثابتا بغير سبب أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء  
بعض العال بل عند انتفاء جميعها وهذا كله صريح في أن الغزالي لا يقول بالطرد  
والمعكس الذي هو الدوران ولا يقول بان عدم الحكم بعدم العلة بل يقول ان  
ثبوته بثبوتها فقط ولا يشترط المعكس في العلل كلها وانما المعكس يكون فيما اذا  
اتحدت العلة واپس ذلك لان العدم يؤثر في العدم بل لما قاله هو من أن المعلول  
محتاج في بقاءه الى العلة كما هو محتاج في حدوثه فلو بقي مع انتفائها لبقى بلا علة  
مع أن وجوده مستند اليها ابتداء وبقاء وانه لا يقول بقياس الشبه بالمعنى الذي  
قالوا وجعلوه مقابلا للمؤثر والمناسب وما آفة الاقوال الا رواها

(١) قال الاسنوى « واعترض عليه الامام نخر الدين في الرسالة البهائية بان قال  
الثبوت بالثبوت هو كونه علة الى آخره » مراده أن الغزالي قد أخذ نفس الدعوى  
في الدليل وقد علمت من كلام الغزالي انه يقول ان ما ثبت الحكم بثبوته فهو

وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف<sup>(١)</sup> لا جرم أن الامام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايين كالبنوة والابوة فان الحد صادق على ذلك مع أنه ليس من الدوران لان الدوران يفيد التعليل كما سيأتي وأحد المتضايين ليس علة للآخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا واختلفوا في أن الدوران هل يفيد العلية أم لا فقال الامام والمصنف انه يفيد العلية ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعا وقال بعضهم لا يفيدها أصلا لا قطعا ولا ظنا واختاره الامدى وابن الحاجب وكلام المحصول في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه . وقوله « لنا » أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا<sup>(٢)</sup> وكل حادث لا بد له من علة

العلة ولا يستدل به على عليته بل قال يفرق بين ما ثبتت عليته بمسلك من مسالك العلة ووجد فيه الطرد والعكس وان كان العكس لا دخل له في ذلك وبين ما وجد فيه الطرد والعكس بدون أن تثبت عليته وهو الطرد والعكس المحض وان مثل هذا لا يفيد أن يكون حجة الا اذا انضم اليه سبر وتقسيم الى آخر ما قال فالاعتراض على الغزالي ناشئ عن عدم فهم كلامه على وجهه

(١) قال الاسنوى « وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف الخ » أقول اذا كان المصنف أراد ما أراد الغزالي من الدوران المحض لا يصلح أن يكون مسلكا بل لا بد أن ينضم اليه السبر والتقسيم على الوجه الذي قاله الغزالي فهو لم يستدل بذلك على العلية فلا يرد عليه شيء كما لم يرد على الغزالي وحينئذ يكون المصنف منكرا لكون الدوران المحض مسلكا كما أنكره الغزالي وان كان مراده بالباء في الموضعين باء المصاحبة فتكون عبارته كعبارة الامام في المحصول ويرد عليه ماورد على الامام من النقض بالمتضايين ومع ذلك فذهب الغزالي ان العلل مطلقا مؤثرة باذن الله كما قدمناه ومذهبه مذهب السلف كما نقله الالوسى في عدة مواضع من تفسيره عن الكوراني وقدمناه فلذلك عبر بالباء وأراد باء السببية وأما غيره فيقول ان العلل معرفة وان التأثير عندها لا بها ولا يخفى ما فيه فالعبارة المحررة هي عبارة الغزالي لا ما زعم الغزالي فسادها كما زعمه التاج في تكملة الابهاج

(٢) قال المصنف « ولنا أن الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة الخ » قال الاسنوى

بالضرورة فعلته اما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه على العدم واذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى . الثاني ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صورده لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر لان ماهية الدوران من حيث هي اما أن تدل على علية المدار للدائر أولا فان دلت فيلزم علية هذه المدارات أى التي فرضنا عدم عليتها لانه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدائر فلا تجتمع علية بعض المدارات مع عدم علية بعضها وان لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أى التي فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر في شيء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض

« اى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا الخ » أقول الاستدلال على ذلك بالوجهين دليل على أن المراد بالدوران هو ما ذكره المصنف مع صلوحية الوصف للعلية بمعنى ظهور مناسبة ما يفيد ظن العلية ، اذ لا خفاء في أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا أو عدمه حصل ظن العلية بخلاف ما لم يظهر له مناسبة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تعدم في العصور قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعاً ومن هذا يعلم أنه ليس المراد الدوران المحض بل لابد أن يظهر مناسبة ما يفيد ظن علية الوصف المدار وبذلك يكون كلام الامام والمصنف موافقاً لكلام الغزالي ولا يرد بتلازم المتضامين ثبوتاً وانتفاء لان هذا الدوران معنى فيقطع فيه بعدم العلية . وعلى هذا يكون المسلك الحقيقي الذي به تثبت العلية هو السبر والتقسيم على الوجه الذى بينه الغزالي ومن صرح بأن المراد من الدوران ما ذكرناه البدخشي في شرحه هنا وسيأتي لهذا زيادة تحقيق . وتوضيح الوجه الاول أن

وهو دلالة ماهية الدوران على العملية فإن دلالة ماهية الدوران على العملية تقتضي  
 عملية المدار والتخلف يقتضى عدم عليته فبينهما تعارض فثبت أن عملية بعض  
 المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم عملية بعضها والاول وهو عملية بعض  
 المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة الاسهال مع تخلف  
 الاسهال في بعض الامكنة بالنسبة الى بعض الاشخاص واذا ثبت الاول انتهى

الحكم حادث وكل حكم حادث لا بد له من علة البتة اما حدوثه أو لكون الاحكام  
 تابعة لمصالح العباد ومعلقة بالاغراض فعملته اما أن يكون الوصف الذى دار معه  
 الحكم وجوداً وعدمًا وهو المدار أو غيره من الاوصاف التى فى الاصل لاجاز  
 أن تكون العلة هو الوصف الذى لم يدر معه الحكم وجوداً وعدمًا وهو غير  
 المدار لان غير المدار ان وجد قبل الحكم فليس بعلة لتخلف ما فرضناه معلولا له  
 وهو الحكم عينه وان لم يوجد قبل الحكم فالاصل عدمه اذ الاصل بقاء ما كان  
 على ما كان فيكون عند حصول الحكم أيضاً معدوماً ظاهراً فلا يكون علته  
 لامتناع حدوث المعلول مع عدم علته فحصل ظن ان غير المدار ليس بعلة واذا لم  
 يكن بد من العلة للحكم ولم يكن غير المدار علة حصل ظن كون المدار علة فأفاد  
 الدوران العملية ظناً وهو المدعى . قال الفري وفيه نظر ووجه كما قال البدخشى  
 انا لانسلم ان غير المدار ان وجد قبل الحكم لم يكن علة له للتخلف لجواز أن يكون  
 التخلف لما تم وهو غير قادح في العملية بل اذا ما يتأني في العلة التامة المستجمعة  
 لوجود الشرائط وارتفاع الموانع اهـ . وهذا الوجه فرض فيه التشقيق بين  
 وصف هو المدار وبين غيره مما ليس مداراً واثبت بذلك الوجه ظن عملية الوصف المدار  
 وحاصل الوجه الثانى انه تشقيق بين بعض الاوصاف التى هى مدارات مع تخلف  
 الحكم المدار في شئ من الصور وبين البعض الذى لم يتخلف عنه الحكم فيها  
 وان عملية الاول لا تجتمع مع عملية الثانى لانه لا يخلو اما أن تدل ماهية الدوران  
 بقطع النظر عن التخلف على عملية الاوصاف التى لم يتخلف عنه للحكم في شئ  
 من الصور فيلزم عملية هذه الاوصاف كما يلزم عملية الاوصاف المتخلف عنها الحكم  
 الدائر واما أن لا تدل الماهية على عملية الاوصاف التى لم يتخلف عنها الحكم الدائر

الثاني وهو عدم عليّة بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفاء عليّة جميع المدارات وهو المدعى وإنما قيد عليّة بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم عليّة تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العليّة وقوله «وعرض» أي طارض الخضم هذا الدليل بمثله وتقرير الممارسة أن يعاد الدليل السابق بعينه فيقال عليّة بعض المدارات مع التخلف الخ إلا أنا نبذل قولهم والاول ثابت

فيلزم أيضا عدم عليّة الاوصاف التي تخلف عنها الحكم الدائر للتخلف السالم عن الممارض وهو دلالة ماهية الدوران على العليّة لكن عليّة بعض المدارات مع تخلف الحكم عنها ثابت كما في التنازع بالالفاظ الدائر مع الغضب وجودا وعدما وشرب السقمونيا الدائر عليه الاسهال لانه قد يتخلف الغضب عن الاول والاسهال عن الثاني مع عليّة كل منهما فانتهى عدم عليّة بعض المدارات فيثبت عليّة جميعها وحاصل الدليل كما قال البغدادي التمسك بقياس استثنائي مركب من منفصلة مانعة الجمع ووضع المقدم لينتج رفع التالي فيلزم تحقق نقيضه وهو المطلوب مع وضع المقدم وصورته ان يقال اما أن تثبت عليّة بعض المدارات المتخلف عنه الدائر أو يثبت عدم عليّة بعض آخر لكن عليّة البعض الاول ثابتة فيلزم انتفاء عدم عليّة البعض الآخر فتثبت عليّة ويلزم عليّته الجميع اه وأقول اعلم ان الدوران وهو الطرد أي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس أي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم قد نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كحجة الاسلام الغزالي والامدي والاكثر من الاشعرية سوى هؤلاء قالوا هو حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا واستدل النافون لحجية الدوران أولا بان الدوران لو كان مسلکا للعليّة لثبتت العليّة ايما ثبت الدوران لكنه تخلف في المتضايقين فان احد المتضايقين دائر مع الآخر وجودا وعدما ولاعليّة قطعا فاجاب المثبتون للحجية بان التخلف لمانع قطعا وهو لايقدر فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلکا انما هو فيما اذا لم يكن مانع قوي قال في القواعد وأنت لاينذهب عليك ان المقصود ان الدوران أمر اعم من المتضايق ولما كان هو مانعا عن العليّة فالقدر المشترك بينه وبين غيره من أين يفيد العليّة فافهم وبمد هذا فليس الا الجدل اه ومعنى هذا ان



فينتفي الثاني بقولنا والثاني ثابت كالتضايين فينتفي الاول هذا هو الصواب في تقريره فاعتمده . وأجاب المصنف بأن جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لانه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلّف في بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول وهو أمر معقول فانه يجوز أن يتخلّف المدلول للمانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع عليّة بعضها أن يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول وقوله « قيل الطرد »

النافين انما نفروا كون الدوران الاعم من التضاييف مسلّكا من مسائل العلة ، أما الدوران بالمعنى المذكور مع صلوحية الوصف المدار للعلية بمعنى ظهور مناسبة مايفيد ظن العلية الى آخر ما قدمناه فلا ينفونه فانتظر مايقوله المثبتون لتعلم حقيقة هذا الذي أطالوا فيه الجدل والجدال واستدل النافون ثانيا بان حاصل الدوران انما هو عدم اتفكك كل عن الآخر وهو اعم من العلية وجاز أن يكون ملازما كالرأحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية وأجاب المثبتون بانه ان اريد بالجواز المذكور تساوي الطرفين منعناه بل العلية راجحة وان اريد عدم الامتناع عقلا لم يناف الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال واعترض النافون على هذا الجواب باننا نختار الشق الاول وهو أن المراد التساوى ونستدل عليه باستواء العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحدهما الا بمرجح من خارج غير عدم الاتفكك فلا يكون مجرد الدوران بهذا المعنى دليلا على ظن عليّة الوصف ومن ههنا قيل صلوح العلية بظهور المناسبة شرط والا فلا أولوية لها من العكس فافهم ومن هذا الدليل أيضا تعلم أن النافين يسلمون كون الدوران مسلّكا اذا تحقق الشرط المذكور وهو صلوح الوصف للعلية لظهور المناسبة واستدل النافون ثالثا وهو مختص بالفزالي بان الاطراد هو سلامة العلة عن النقض لا غير فعايته أنه سلامة عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا توجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو أوجب السلامة مطلقا فلا يوجب الاقتضاء ولا عليّة بدونه والعكس ليس شرطا في العلية بل وجوده كقدمه في الباب وأجاب المثبتون عن هذا الدليل أيضا بان غاية مايزم من بيانكم

أي احتج من قال ان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بأن الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره والطرد لا يؤثر في افادة العلية لان الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية لا توجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر في العمل الشرعية على الصحيح لان عدم العلة مع هذا ان الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز أن يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استتزام العلية وان لم يكن للآحاد كالخاصة المركبة من عرضين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فلا اجتماع أثر ليس في الانفراد قال صاحب الرحموت وهذا غير واف فان مقصود الامام ان الدوران اجتماع أمرين وان كان لاحدهما دخل في دفع بعض ما هو منافي العلة لكن الامر الآخر ليس له دخل أصلا فكيف يكون دالا على الاقتضاء والعلية وهل هذا الا كجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا ثم بعدم اساق الفرق بين اجتماع العرضين العامين وبين مانحن بصدده من الدوران الذي هو عبارة عن اجتماع الطرد والعكس قال والاخصر ان المجموع انما يؤثر في شيء اذا اثر كل من أجزائه ولوحين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء أصلا لما بين قافهم فدل هذا الكلام أيضا على ان الامام الغزالي انما ينفي كون مجرد الدوران مسلکا بدليل ما قدمناه من قوله اما اذا انضم اليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة اه اما اذا كان معه سبر وتقسيم وان المراد الدوران مع ضلوح الوصف للعلية وظهور ما يفيد ظن العلية فالغزالي لا ينكر حجيته بل يقول بها . واستدل المثبتون للعلية بأنه اذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر أو غيرها حصل العلم بالعلية بالنظر لمن ادعى القطع أو حصل ظن العلية عادة بالنظر للقاتل بالظن عادة كما في دوران غضب الانسان على التنازع بالالقاب وتسميته باسم يكرهه فان هذا يدل على ان التنازع علة للغضب حتى يعلمه الاطفال . وربما يتوهم انه لو كان كذلك لصار العلم الحاصل به ضروريا كالتجربيات والحدسيات . فنقول اراحة لهذا التوهم لا يلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما وهم لان حصول المبادئ قد

وجود المعلول لعلة أخرى لا يقدح في عالية العلة المعدومة لجواز أن يكون

لا يتفق دفعة بل بالتدريج فلا يكون ضروريا وأجاب النافون عن هذا الاستدلال بأن حصول العلم بمجرد الدوران ممنوع نعم الدوران يدل على الملازمة مطلقاً وبحصل العلم أو الظن بالعلية عند ظهور انتفاء غير العلية من الحياء الملازمة فليس الدوران نفسه بمجرد دليل ولا مسلكاً . وبعبارة أخرى ان أردت بقولك الدوران مفيد عند عدم المانع انه مفيد عند انتفاء الموانع كلها فلم يكن من الموانع انتفاء المناسبة أو انتفاء التأثير فلا بد من انتفاء هذا المانع بوجود المناسبة أو التأثير فلا يلزم استقلال الدوران مسلكاً بل راجع الى المناسبة وغيرها وان أريد به معيناً ومبهما منعنا الملازمة وقد علمت ان المثبتين شرطوا انتفاء الموانع كلها حيث قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر او غيرها الخ وبهذا تعلم ان الخلاف بين الفريقين لفظي وان الثاني انما نفي الدوران الذي لا يظهر معه مناسبة الوصف للعلية والمثبت انما يثبت اذا كان الدوران مع صلوح الوصف للعلية وظهور المناسبة وبذلك يكون الفريقان على ان الدوران بمجرد ليس مسلكاً مستقلاً بل لا بد معه من المناسبة وغيرها مما يدل على العلية . وذلك لان حاصل الدوران بمجرد وجود الحكم عند وجود الوصف المدار في غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غير الفرع أيضاً وأما الفرع فحال غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علية المدار ليعلم في الفرع والدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال والبعض مشكوك الحال فحينئذ لا يجوز ان تكون الملازمة اتفاقية لاجل مقارنته بعلة في ذلك البعض فيستلزم الحكم ولا وجد تلك العلة في الفرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار علة ولا كونه ملازماً لها فافهم . ويدل لهذا الذي قلنا من ان الطرد المجرد من صلاحية الوصف للعلية وظهور المناسبة لم يقل به احد بل ان الحنفية ينسبون الدوران لاهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون باهل الطرد من لا يشترطون التأثير وهو الملائمة عند الشافعية . ويريدون باهل الفقه من اعتبر التأثير الذي هو الملائمة عند الشافعية . وبناء على هذا يكون السبر والاخالة

للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة الى الحدث . وأجاب المصنف بأنه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما (١) فانه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية تأثير لا يكون لكل واحد من الاجزاء كأجزاء العلة فان كلا منها منفردا غير مؤثر ومجموعها مؤثر

قال «السابع التقسيم الحاصر كقولنا ولاية الاجبار اما أن لا تملأ أو تملأ بالبكرة أو الصغر أو غيرهما والكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل أن تقول غلة حرمة الربا اما الطعم او الكيل أو القوت . فان قيل لا غلة لها أو العلة غيرها قلنا قد بينا أن الغالب على الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها » أقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاضر والتقسيم الذي ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم (٢) ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التي يتوهم علتيتها بأن

منسويين لاهل الطرد أيضا واما من يضيف الحكم الى وصف لا مناسبة له أصلا فلم يوجد حتى يعنى باهل الطرد كما في التحرير . فاهل الطرد الذين يقولون بانه مسلك ويلزم عليه اضافة الحكم الى وصف لا مناسبة له اصلا لا وجود لهم واما اضافة الاحكام الى الامارة والعلامة كالدوك لوجوب الصلاة فهي مجازية والكلام في العلة الحقيقية . نخذ هذا التحقيق والله الموفق .

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما الخ » أقول ان الدليل المذكور هو الذي استدلل به الامام الغزالي وعلمت ان مقصود هذا الامام ان الدوران اجتماع امرين وأن كان لاحدهما وهو الطرد دخل في دفع بعض ما هو منافي بالية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا الى آخر ما قدمناه ردا لهذا الجواب الذي ذكره المصنف . ومع ذلك فقد علمت حقيقة الحال . فدع الجدل والجدال فاعرف الحق للرجال لا بالرجال .

(٢) قال المصنف «السابع التقسيم الحاصر الى آخره » قال الاسنوى « ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم الى آخره » ويعبر عنهما بالسبر فقط وبالتقسيم فقط ولذلك

يقول علة هذا الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحدة منها أى يختبره ويلغى بعضها بطريقه فيتمين الباقي للعلية<sup>(١)</sup> فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم هو قولنا العلة اما كذا واما كذا فكان الاولى أن

عبر المصنف أولا عنهما في الحاصر بالتقسيم ثم عبر في غير الحاصر عنهما بالسبر فإشارته الى أنه يصح التعبير عنهما بكل واحد من اللفظين وأن يجمع بينهما كما صنع في جمع الجوامع فانه جمع بينهما وقال شارحه وقد يقتصر على السبر قال العطار أى اختصاراً لأن الحصر والابطال طريق في السبر لكونه ثمرتهما وقد يقتصر على التقسيم لكونه طريقاً الى الابطال المحصل للسبر اهـ

(١) قال الاسنوى «ويلغى بعضها بطريقه الى آخره» أى يبطل باقى الاوصاف ولهذا طرق منها بيان ان الوصف طرد اما مطلقاً أى من جنس ما علم من الشارع الفأوه في جميع الاحكام كالطول والقصر فانهما لم يعتبرا فى شىء من الاحكام أو فى ذلك الحكم المبحوث عنه كالد كورة والانوثة فى المعتقد فانهما لم يعتبرا فيه فلا يعمل بهما شىء من أحكامه وان اعتبرنا فى الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح عند الشافعية . ومنها أن لا تظهر مناسبة الوصف المحذوف عن الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لا تنفاه مثبت العلية ويكفى فى عدم ظهور المناسبة قول المستدل بمحنت فلم أجد فيه ما يوقع فى الذهن مناسبة لمدائه وأهليته للنظر فان قال المعارض الباقي من الاوصاف كذلك فلا يكلف المستدل باثبات المناسبة بين الباقي والحكم لانه انتقل من مسلك السبر الى مسلك المناسبة والانتقال يؤدي الى الانتشار ولكن تعارضا فوجب الترجيح فللمستدل حينئذ أن يرجح سبره على سبر المعارض النافى لعلية الباقي كغيره بموافقة التمديدية حيث يكون الباقي متعديا فان تمديدية الحكم محله افيد من قصوره واعترض عليه في مسلم الثبوت بان الشرط أن لا يكون طريق الحذف شاملا للباقي لئلا يلزم عليه الباطل وطريق الحذف والابطال في صورة ما اذا قال المعارض الباقي كذلك أى بمحنت فلم تظهر في الباقي مناسبة هو عدم ظهور المناسبة فلا بد من أن لا يتحقق في الباقي فلا بد من ظهور المناسبة في الباقي فيجب حينئذ ظهور عدم الغاء الباقي وعدم كونه طرديا

يقدم التقسيم في اللفظ<sup>(١)</sup> فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدما في الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائراً بين النفي والاثبات<sup>(٢)</sup> كقول الشافعي مثلاً ولاية

فالمعتز ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل هو نافض يقول لو صح دليلكم لزم منه أن لا يكون الباقي علة لعدم وجود المناسبة فيه فدليلكم باطل وايضا الترجيح انما يكون بعد صلوح الباقي للعلية ولما أظهر المعتز عدم ظهور المناسبة للباقي بقوله بحث فلم أجد فيه مناسبة فهو كالذي حذفه المستدل في عدم ظهور المناسبة وكلاهما عدل متدين فكما قبل قول المستدل في أن المحذوف لم تظهر مناسبته يقبل قول المعتز في الباقي كذلك فيكون جميع الاوصاف بمقتضى قوليهما لم يظهر مناسبته فاي شيء بعد ذلك يترجح وكلها لم تظهر مناسبته

(١) قال الاسنوى « فكان الاولى أن يقدم التقسيم في اللفظ الى آخره » أقول أن المصنف لم يجمع بينهما بل عبر بالتقسيم عنهما في موضع وبالسبر عنهما في موضع آخر لما ذكرناه فلا داعي لما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « فالتقسيم الحاصر الى آخره » أقول اعلم ان التقسيم مطلقاً هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية بحسب بادئ الرأي وحذف ما سوى الوصف المدعى عليته يعني ابطال ما عداه فيتمين المدعي ولا يقبل من الخصم أن يمنع الحصر مجرداً عن الاستناد باظهار وصف آخر غير ما ذكر المدعي لان المدعي للحصر عدل فيقبل قوله بحث فلم أجد سواها ويصدق في ذلك لانه انما حكم بالحصر بعد الاستقراء البالغ فاذا لم يجد بعد هذا الاستقراء حصل الظن بالحصر وهذا يكفي اذ ليس المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن قال صاحب الرحوت وفيه تأمل فتأمل اه وامل وجه التأمل أن يقال لعله لم يدقق البحث أو بحث ووجد لكن لم يذكره ترويحاً لكلامه لكن هذا مندفع بان الفرض أنه عدل متدين وذلك مما يغلب معه ظن عدم غيره فلا يمكن أن يقول بحث فلم أجد سواها الا بعد الاستقراء البالغ ولا أن لا يذكر ما وجده ترويحاً لكلامه مع عدالته وكذا للمستدل أن يقول ان الاصل عدم غير ما ذكرت قال صاحب الرحوت وهذا أو هن من بيت المنكبت كما لا يخفى ولا يخفى أن تمسك المستدل بقوله الاصل

الاجبار على النكاح اما أن لا تعمل بعلّة أصلا أو تعمل وعلى التقدير الثاني فاما أن تكون معللة بالبكارة أو الصغر أو بغيرها والاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثاني وهو التعليل بالبكارة فأما الاول وهو أن لا تكون معللة والرابع وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالاجماع وأما الثالث فلأنها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله

عدم غير ما ذكرت تمسك بالاصل واستصحاب للحال التي هي العدم الاصلية وبذلك يحصل الظن المطلوب. والحاصل انه بعدم فرض ان المستدل يجتهد عدل متدين يبعد كل البعد أن يقول ببحث فلم أجد من الاوصاف غير ما ذكرت الا بعد الاستقراء البالغ لان الغالب أنه لو كان لما خفي عليه ولا يمكن مع تدنيه وعدالته ان يقول ذلك ترويحاً لكلامه وكذا اذا قال ان الاصل عدم غير ما ذكرت ويتمسك بذلك فان هذا تمسك بدليل معتبر شرعا هو التمسك بالاستصحاب في بقاء ما كان على ما كان حتى يظهر خلافه وبذلك يحصل الظن المطلوب في العلميات وبهذا اندفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويحاً لكلامه فلاوجه لما قاله صاحب الفواتح من انه أوهى من بيت العنكبوت وكيف يكون كذلك وهو دليل يحصل به الظن المطلوب كما ذكرنا واما اذا أبدى الخصم المعارض على حصر المستدل الظني وصفا زائدا على أوصاف المستدل فلا يكلف المعارض بيان صلاحية هذا الوصف الذي ابداه للتعليل لان اعلان الحصر بابدائه كاف في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعليل به ولا ينقطع المستدل بابدائه حتى يعجز عن ابطاله فان غاية ابدائه منع لمقدمته من الدليل والمستدل لا ينقطع بالمنع ولكن يلزمه دفعه ليتم دليله فيلزمه ابطال الوصف المبدأى ان يكون علة فان عجز عن ابطاله ينقطع ونقل عن التاج السبكي انه قال وعندي انه ينقطع ان كان ما اعترض به مساويا في العلة لما ذكره في حصره وابطاله اذ ليس ذكر المذكور وابطاله أولى من ذلك المسكوت عنه المساوى له اهـ زكريا . وفيه ان للمعارض ان يقول لو كان مساويا لما ابطلت ما ذكرته ويكون غرضه انه لما أبدى وصفا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال الذي اقامه المستدل على ابطال ما ابطله من الاوصاف

عليه الصلاة والسلام أثق بنفسها<sup>(١)</sup> وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام<sup>(٢)</sup> وابطال غير المطلوب قطعياً وذلك قليل في الشرعيات وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن<sup>(٣)</sup> وأما التقسيم الذي ليس بمحاصر فهو الذي لا يكون

فلا ينقطع البحث ولا يصح تركه للبطلان ولما كان هذا الذي قاله السبكي غير وحيه لم يعول عليه في جمع الجوامع بل عول على ان البحث لا ينقطع الا بمجر المستدل عن ابطال ما ابداه المعارض وفي كلام صاحب الرجوت تحريف فيما نقله عن السبكي وفيما قاله بعد ذلك وما نقله الشيخ زكريا في حواشيه على جمع الجوامع وهو ما نقلناه عنه بحروفه ونقله عنه المطار أيضاً

(١) قال الاسنوي « وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام أثق بنفسها أحق بنفسها » أقول لفظ الحديث كما في مسلم الأئمة أحق بنفسها والأئمة هي من لازوج لها بكرأ كانت أو ثيباً فلا يصلح مبطلاً للتعليل بالبراءة بل يقتضى أن العلة كونها أئمة وهذا باطل بالاجماع والحنفية قالوا ان العلة هي الصغر فقط والادلة للطرفين في الفروع

(٢) قال الاسنوي « وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر الخ » أقول اما قطعية الحصر فبأن يكون مردداً بين النفي والاثبات او يثبت الحصر ولو بنجر الواحد أو الاجماع السكوتي أو الأحادي فانه وان كان ظنياً لكنه مقبول عند الكل واما قطعية الابطال فبأن يثبت ابطال بدليل قطعي أو مقبول عند الكل كما ذكرنا

(٣) قال الاسنوي « وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن » أقول وفيه خلاف فذهب الاكثر من الشافعية والمالكية الى انه حجة للنظر لنفسه والمناظر لغيره زعموا منهم أنه يفيد ظن العملية والعمل بالظن واجب وعند الحنفية كلهم الا الامام أبابكر الجصاص والشيخ المرغيناني هذا المسلك ليس بحجة اصلاً لا للنظر لنفسه ولا للمناظر لغيره لان الوصف الباقي بعد الحذف والابطال لم يثبت اعتباره شرماً لظهور التأثير ولا بد من ظهور التأثير في الحجية والتأثير عند الحنفية انما يكون باعتبار الشارع نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم أو نوعه كما مر. الثالث انه حجة للنظر والمناظر ان اجمع على تعليل



دائر ابن النفى والاثبات<sup>(١)</sup> ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر وعبر عن الاول بالتقسيم الحاصر تنبيه على جواز اطلاق كل واحد من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين. وهذا القسم لا يفيد الا الظن فلا يكون حجة

ذلك الحكم فى الاصل وعليه امام الحرمين لان بتعميل حكم الاصل بالاجماع عليه صار مقطوعاً به والمظنون فيما قطع بأصله يجب العمل به وذلك حذراً من أن يردى بطلان الباقي الى خطأ المجمعين اذ قد لا يكون فى الواقع سوى ما حصره المستدل من الاوصاف واذا بطل الباقي وقد أبطل ما سواه أدى الى الحكم على المجمعين بالخطأ لا نه باجماعهم على أن حكم الاصل معطل قد اجمعوا على أن علته تنحصر فيما فيه من الاوصاف فاذا بطل ان كل واحد منها علة فقد بطل تعليل الحكم قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع وانما ضعفه المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع لوجود الظن مع عدم الاجماع وهو كاف فتأمل اهـ . وانما أمر شيخنا بالتأمل لان وجه التضعيف انما يتم ان لو كان امام الحرمين قال انه حجة فى حالي الاجماع وعدمه والواقع خلافه بل خص الحجية بحالة الاجماع فقط وانما وجه الضعف ان الحصر لم يثبت بطريق قطعى حتى يلزم من ابطال الباقي خطأ المجمعين على تعليل حكم الاصل لجواز أن يكون هناك وصف لم يطلع عليه المستدل وهو العلة فى الواقع ونفس الامر . رابعاً انه حجة للمناظر لا للمناظر ولعل وجه فرق هذا القائل ان وجوب العمل بالظن انما هو على الظان فقط فيكون حجة عليه وعلى مقلديه دون غيره فلا يقوم ظنه حجة على خصمه ووجه الضعف ان هذا من باب اقامة الدليل على الغير وان لم يفد الا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظني فيتوجه على المناظر ما لم يدفعه بطريقه قاله ابن قاسم ما خصاً وهذا كله انما يفيد عند من لا يشترط التأخير وهم غير الحنفية وأما من يشترطه وهم الحنفية فقد علمت أنه ليس بحجة أصلاً ولا يرد عليهم شيء من هذا كله

(١) قال الاسنوى « واما التقسيم الذى ليس بمحاصر فهو الذى الى آخره »

أقول ما قلنا أولاً من المذاهب يأتى كله هنا ايضاً بالحنفية لا يقولون بحجية هذا بالطريق الاولى

في العقلیات<sup>(١)</sup> بل في الشرعیات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما الطعم او للكيل أو القوت. والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره<sup>(٢)</sup> فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذا اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه<sup>(٣)</sup> وعلى حصر العلة في

(١) قال الاسنوي « وهذا القسم لا يكون حجة في العقلیات » اقول لانها لا تثبت الا بالدليل القطعي وهذا ظني

(٢) قال الاسنوي « والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره الى آخره » اقول قال التاج في تكملة الابهاج والدليل على بطلان الثاني والثالث أنه عليه السلام علق الحكم باسم الطعام في قوله الطعام بالطعام وهو مشتق من الطعم والحكم المعلق بالاسم المشتق مع ملل بعامنه الاشتقاق وهذا دليل على أن غير الطعم ليس بعلة وهو صالح لان يكون دليلاً أصلياً على علية الطعم من غير نظر الى طريقة السبر والتقسيم اهـ . فتكون العلة ثابتة بالاسماء وهذا طريق متفق عليه فهو أولى من طريق السبر والتقسيم لوجود الخلاف فيه . ولكن الحنفية قالوا ان ذلك معارض بقوله عليه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلاً بمثل يدأيد والفضل ربا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كبف شئتم رواه الاكثر من أهل الحديث فدل على أن العلة هي المماثلة في الجنس والقدر الشامل للكيل والوزن لان هذه هي العلة التي تشمل كل الاصناف المذكورة في الحديث فان المثلية في الجنس أخذت من مقابلة جنس بمثله فلم يبق الا المماثلة في القدر وهو المراد بقوله مثلاً بمثل وبدل لذلك قوله والفضل ربا وتتام أدلة الطرفين تطلب من الفروع

(٣) قال الاسنوي « قال في المحصول وهذا اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه الى آخره » اقول قدمنا أن ما ثبت فيه الحصر بالاجماع السكوتي أو الأحادي أو بخبر الواحد مثل ما ثبت فيه ذلك بالدليل القطعي فانه وان كان كل منهما ظنياً لكنه مقبول عند الكل وهذا هو المراد للامام مما قاله في المحصول فان تعرض للاجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الاقسام كان قطعياً ولو كان الاجماع

الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعياً وقوله « فان قيل » أي أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فقول لا نسلم أن تحريم الربا معلل فان من الاحكام مالا دلة له<sup>(١)</sup> بدليل أن علية العلة غير معاملة والا لزم التسلسل سلماً فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث فانكم لم تقيموا دليلاً على الحصر فيها . وأجاب المصنف عن الاول بأنا بيننا في باب المناسبة أن الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بأن الاصل عدم علة أخرى غير الامور المذكورة وذلك كاف في حصول الظن بعلة أحدها

قال « الثامن الطرد وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقاً للمفرد بالاعم الاغلب . وقد قيل تكفي مقارنته في صورة وهو ضعيف » أقول الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطرد مصدر بمعنى الاطراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب في جميع الصور المغيرة لمحل النزاع<sup>(٢)</sup> وقد اختلفوا فيه فن لا يقول بحجية الدوران كالأمدى وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الاولى<sup>(٣)</sup> ومن يقول بحججته

سكوتياً أو آحادياً ومثله خبر الواحد وهذا كله عند القائلين بحجية السبر والتقسيم وأما الحنفية ماعدا الجصاص والمرغيناني فلا يقولون بحججته مطلقاً لما ذكرنا (١) قال المصنف « فان قيل لاعلة لها الى آخره » قال الاسنوي « أي أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر الى آخره » هذه المناقشة اعتراضاً وجواباً خاصة بالشافعية القائلين بأن العلة هي العلم ويثبتونها بالسبر والتقسيم وهي ظاهرة اعتراضاً وجواباً فافهم .

(٢) قال المصنف « الثامن الطرد وهو أن يثبت الى آخره » قال الاسنوي « وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي يعلم كونه مناسباً الى آخره » أي ولم يعلم أيضاً الفأوه .

(٣) قال الاسنوي « وقد اختلفوا فيه فن لا يقول بحجية الدوران كالأمدى وابن الحاجب الى آخره » أقول قد علمت ان من النافين لحجية الدوران الحنفية جميعاً ولم ينقل عن أحد منهم أنه قال بذلك وإن الحنفية قالوا وأما من يضيف

اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفاء الغليل والامام نجر الدين في الرسالة البهائية الى أنه حجة ومال إليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفي الى أنه ايس بحجة واستدل الاولون بأن الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع<sup>(١)</sup>

الحكم الى ما لا مناسبة له أصلا فلم يوجد واذا كان المنقول عن الحنفية كلهم ماعدا الجصاص والمرغيناني ان مسلك السبر والقسيم ليس بحجة أصلا مع أنه أقوى عند القائلين به من مسلك الطرد فكيف يقولون بهذا المسلك الذي لم يقل به الا بعض من قال بالدوران وستعلم ما فيه. وبالجملة فالحنفية لا يقولون الا بحجية الوصف الذي يثبت اعتبار تأثيره بأحد الانواع المارة فاقاله التاج في تكملة شرح المنهاج من أن طوائف من أصحاب أبي حنيفة ذهبوا الى أن الطرد حجة غير معروف عند الحنفية

(١) قال الاسنوي «واستدل الاولون بأن الحكم اذا كان ثابتا الى آخره» أقول قد رد التاج في تكملة الابهاج هذا الاستدلال فقال وهذا استدلال ضعيف فانه ان اريد بالاستقراء الحاق كل نادر بالغالب في جميع الاشياء فهذا ممنوع لما يرد عليه من النقوض الكثيرة ولان من جملة تلك الصور محل النزاع ولو ثبت هذا الحكم في محل النزاع لاستغنى عن هذه المقدمة وان أريد به أنه في بعض الصور كذلك فلا يلزم من تسليمه شيء وان أريد به أنه كذلك فيما عدا محل النزاع فيصعب اثباته لما ذكرنا من النقوض ولوسلم فلقائل أن يقول لم يلزم فيما نحن فيه الحاق النادر بالغالب وهل هذا الا اثبات الطرد بالطرد ونوسلنا أنا اذا رأينا حكما في أغلب صور وصف يغاب على ظننا انه في جميع صور الوصف كذلك فلقائل ان يقول المعلوم فيما نحن فيه في أغلب صور الوصف انما هو مقارنة الحكم مع الوصف لا كون الحكم معللا بذلك الوصف فان هذا غير معلوم لي ولا في صورة واحدة ولا يلزم من غلبة الافتران كونه علة للحكم ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم أولى من الحكم بان يكون علة للوصف واحتج من

ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع ثم أن يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب فان استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم الى أنه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة لانا اذا علمنا أن الحكم لا بد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا أنه علة اذ الاصل عدم ما سواه . قال المصنف وهو ضعيف لان الظن لا يحصل الا بالتكرار

قال «التاسع تنقيح المناط بأن يبين الغاء الفارق (١) . وقد يقال العلة اما المشتركة

أبطله بوجوه أوجهها أن أقيسة المعاني لم تقتض الاحكام لانفسها وانما تعلق بها الصحابة اذا عدوا متعلقات من الكتاب والسنة فاجماعهم على ذلك هو مستند العمل بالاقيسة الصحيحة كما سبق والذي تحقق لنا من مسالكهم النظر الى المصالح والمرشد والاستحثاث على اعتناق محاسن الشرع فاما الاحكام بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهها فلم يثبت عنهم الاعتماد عليه بل انظرهم الى ما ذكرناه دليل على انهم كانوا يأبونه ولا يرونه ولو كان الطرد مناطا لاحكام الله تعالى لما أهملوه ولا عطلوه ولسنا نطيل بالرد على القائل بالطرد . ففي هذا الدليل مقنع . وقد قال القاضى والاستاذ من طرد عن غيره فهو جاهل غبي . ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازىء بالشريعة مستهين بضبطها مشير الى ان الامر الى القائل كيف اراد . واذا وضع بطلان القول بالطرد بان فساد قول من يقول يكفي ولو في صورة واحدة بطريق الاولى وقد قال المصنف وهو ضعيف ثم ساق مفصلا ما اجمله الاسنوى بقوله لان الظن لا يحصل الا بالتكرار اه . فاذا كان الظن المعتبر لا يحصل مع التكرار فمع عدم التكرار لا يحصل بالاولى . وبالجملة متى رجعت الى الضابط الذى قدمناه عن غر الاسلام تبين لك وجهة الحق والمسلك الصحيح من الفساد لان هذا الضابط هو المعول عليه عند الجميع وفاقا وخلافا كما فصلنا سابقا .

(١) قال المصنف «التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق الى آخره »

أقول اعلم أن النص اذا دل ظاهرا بصريحه أو إيمائه على عليية العين وبقي النظر

أو المميز. ولا يكفي أن يقال محل الحكم اما المشترك أو مميز الاصل لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم « أقول الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط أى تلخيص مناط الشارع الحكم به أى ربطه به وعلقه عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة<sup>(١)</sup> والاناطة التعليل والالصاق قال حبيب الطائي :

بلاد بها نيطت على تمائى وأول أرض مسجلدى ترابها

أي علق على الحروز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا

في تعيينها بحذف ما لا دخل له في العلية والتأثير كالأعرابية في قضية الأعرابي فانها ملغاة اتفاقا لان أحكام الشرع لا تختص بقوم دون قوم وككون المحل للجناية أهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على الصوم وهذا أيضا ملغى اتفاقا اذ لا فرق بين كون الجماع في محل هو حلال بملك النكاح أو الجمين أو هو حرام كالاجنبية في أن كلا منهما جناية على الصوم وككون المفطر وقاعا وهذا ملغى عند الحنفية والمالكية فان من البين أن إيجاب السائر والكفارة لا يكون الاجنبية ولا جناية في نفس الاكل والشرب والوقوع فان الكل مباح على السواء وإنما الجناية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب للكفارة وحذف كون المفطر وقاعا للحنفية والمالكية خاصة فاذا نظر المجتهد في ذلك سمي نظره تنقيح المناط وهو مقبول عند كل أهل المذاهب من أهل الحق اذا كان الوصف معتبرا من قبل الشارع باحدا للاعتبارات الاربعة السابقة الا أن الحنفية لم يسطلحوا على هذا الاسم وان ساسوا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة وتميزها من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر في تعريف تحقق العلة واعلام هذا التحقق في جزئيات العلة مع الاتفاق في المسمى وتحقيقه وأما مانسبه صاحب البديع وغيره الى الحنفية من أنهم أنكروا تخريج المناط فذلك بمعنى الاخالة لا بالمعنى المذكور

(١) قال الاسنوى « والمناط اسم مكان الاناطة الى آخره » هذا وما قبله

يدل على أن المناط اسم مكان الرباعى والذى قاله العطار انه اسم مكان من النوط وهو

وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل الغاء الفارق بين الاصل والفرع<sup>(١)</sup> وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم . مثاله أن يقول الشافعي للحنفي لا فارق بين القتل

الربط ثم معنى به الوصف للمبالغة وفي تقرير شيخنا على جمع الجوامع نقلا عن شيخ الاسلام من النوط وهو التعليق فالمناط بفتح الميم اه وهذا هو الذي يقتضيه بيت الشعر المنسوب لحبيب الطائي حيث عبر بقوله نيظت كذلك غير الاسنوي عرف المناط بأنه ما يظ به الحكم لا بما أنيط ولعل السكل صحيح

(١) قال الاسنوي « وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل الغاء الفارق الى آخره » أقول قال صاحب جمع الجوامع تنقيح المناط هو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالاهم أو تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي قال الجلال وحاصله انه الاجتهاد في الحذف أو التعمين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين في الواقعة في نهار رمضان الى آخره وهو موافق لما قدمنا ثم قال صاحب جمع الجوامع العاشر أى من مسالك العلة الغاء الفارق قال شارحه بان يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه ثم مثل له المصنف هناك بالخاق الامة بالعبد في السراية ثم قال وهو أى الغاء الفارق والدوران والطرء ترجع الى ضرب شبه اذ تحصل الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة قال شارحه المقصودة من شرع الحكم لانها لا تدرك بواحد منها بخلاف المناسبة انتهى فيؤخذ من هذا أن صاحب المنهاج والاسنوي جمعا الغاء الفارق نفس تنقيح المناط حيث قال التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق قال البدخشي أى بين الاصل والفرع وعدم تأثيره في الحكم كأن يقال لا فارق بينهما الا كذا وهو ملغى لانه غير مؤثر في الحكم فالمؤثر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما في الحكم اه وهو موافق لما في الاسنوي في المعنى وان صاحب جمع الجوامع فاير بين تنقيح المناط وبين الغاء الفارق قال العطار وهو الوجه وان لم يتغيرا تفايرا كليا اذ بينهما عموم مطلق لان الغاء الفارق يعم القطعي والظني وتنقيح المناط خاص بالظني فيرجع الى أنه قسم من الغاء الفارق اه فعلى هذا يكون البيضاوي اقتصر على أحد قسمي الغاء الفارق وصاحب جمع الجوامع ذكر القسمين

بالمثقل والمحدد الا كونه محددًا وكونه محددًا لا مدخل له في العلية لكون  
المقصود من القصص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في

لكن بقي أن يقال كأن الأولى أن يقتصر في جمع الجوامع على الاعم وهو الغاء  
الفارق ثم يذكر قسميه لبيان أن المسلك هو الاعم لا كل منهما بخصوصه والذي  
يظهر من كلام صاحب جمع الجوامع حيث عرف تنقيح المناط بأن يدل نص ظاهر  
على التعليل بوصف الى آخره وفسر الجلال الغاء للفارق بأن يبين عدم تأثيره  
فيثبت الحكم لما اشتركا فيه انهما متباينان حيث قيد الحذف في تنقيح المناط  
بالاجتهاد فأفاد انه لا يكون بالغاء الفارق ولا بدليل آخر بخلاف الغاء الفارق فان  
الحذف فيه لا يكون الا بذلك ويدل لهذا قول المطار نفسه وقوله بالاجتهاد متعلق  
يحذف وفي التقييد به رد على من زعم ان الحذف في ذلك قديكون بالغاء المناط  
الحاصل بالاجتهاد وقد يكون بدليل آخر اه وبذلك صرح الجلال في القسم  
الثاني من قسمي تنقيح المناط وهو ما لا يدل على تعيين العلة نص ولا اجماع بهذا  
القيد فقال بعد قول المصنف في هذا القسم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد  
فأشار الى أن تعيين العلة في القسمين انما هو لمجرد الاجتهاد لا بالغاء الوصف ولا  
بدليل آخر كالسبر والتقسيم فالمنظور اليه في تنقيح المناط بالمعنى الاول هو حذف  
خصوصية الوصف الذي دل ظاهر النص على عليته صريحاً أو إيماء وان كان يلزمه  
الغاء الفارق أو السبر أيضاً لكنه غير منظور اليه والمنظور اليه في تنقيح المناط  
في المعنى الثاني مجرد الاوصاف التي في محل الحكم ولا يجب عليه الحصر فيحذف  
بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي وان كان يلزم الغاء الفارق  
والسبر والتقسيم لكنه غير منظور اليه ولذلك قال الجلال وحاصله انه الاجتهاد في  
الحذف والتعيين اه أى بقطع النظر عما يلزم ذلك من الغاء الفارق أو دليل آخر  
وأما الغاء الفارق فالمقصود منه ذكر بيان الفارق وانه لا تأثير له كالحاق الامة بالعبد  
في السراية فيأتى بالفارق وهو أن العبد مذكر وان الامة مؤنث ويلغى هذا الفرق  
ويلزم هذا حذف خصوصية الذكورة في العبد لكنه غير منظور اليه وكذلك  
السبر والتقسيم يجب فيه حصر الاوصاف الصالحة للعلية ثم الغاؤها ما عدا ما ادعى



المقتل فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال (١) وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه وقوله « وقد يقال » أى قد يقرر بمباراة أخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع وهو القتل العمد في مثالنا أو المميز للاصل عن الفرع أى الذى اختص به الاصل وهو كونه قتلًا بالمحدد والثاني باطل لكذا ثبت الاول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم فى الفرع قال فى المحصول وهذا طريق جيد الا أنه هو بعينه طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت. وقوله « ولا يكفى أى لا يكفى أن يقال فى تقريره ان هذا الحكم

عليته بخلاف تنقيح المناط ألا ترى أن المثال الذى مثلوا به هنا لتنقيح المناط وهو حديث الصحيحين فى الواقعة مثلوا به فيما روى للإمام وفرقوا بين الإيماء وتحقيق المناط بان الإيماء اعتبر فيه اقتران قوله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة لقول السائل واقعت أهلى فى رمضان وان تنقيح المناط روى فيه اعتبار اجتهاد المجتهد فى الوصف الذى يبط به الحكم وحذف خصوصيته بذلك الاجتهاد فكذلك الفرق بين تنقيح المناط والغاء الفارق والسبر والتقسيم وهذا يوجه كون ما قاله صاحب جمع الجوامع أوجه مما قاله البيضاوى ووافقه عليه الاسنوى والبدخشى (١) قال الاسنوى « وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال الى آخره »

قد علمت مما قدمناه الفرق بين ما يسمى دلالة النص عند الحنفية ومفهوم الموافقة أو الفحوى عند الشافعية وبين القياس وان النظر فى العلة فى الاول لا اعتبار دلالة اللفظ لغة على المسكوت والنظر للعلة فى الثانى انما هو لاثبات الحكم ولذلك لم يخص الاول بالمجتهد بخلاف الثانى لكن تارة يكون فهم العلة فى الاول ظاهرا لا يختلف فيه الناظرون وتارة يكون نظريا يختلف فيه الناظرون فيثبت أحدهم انه من قبيل الدلالة ومفهوم الموافقة وينفيه الآخر وهذا لا يضر بما اتفق عليه الحنفية والمحققون من الشافعية من أن دلالة النص ومفهوم الموافقة غير القياس ولكن اتفق الحنفية هنا على التمثيل بأمثال ذلك لتنقيح المناط تساهلا فانه قد يكون حذف الخصوصية متفقا عليه كالأعرابية وكون المرأة زوجة للأعرابي وهذا من دلالة النص اتفاقا وهذا القدر كافى للتمثيل فنذكر ما قدمناه

لا بد له من محل وهو اما المشترك بين الاصل والفرع أو المميز والثاني باطل لكذا فتعين الاول وانما قلنا لا يكفي لانه لا يلزم منه ثبوت الحكم في الفرع لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام عن الغزالي أن تنقيح المناط هو الغاء الفارق كما بيناه (١) وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة (٢) كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو السكيل بالنسبة الى

(١) قال الاسنوى « والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام عن الغزالي أن تنقيح المناط الى آخره » قد علمت مما قدمنا ما في ذلك وانه خلاف ما عليه جمع الجوامع وأن ما عليه جمع الجوامع أوجه

(٢) قال الاسنوى « وأما تخريج المناط فهو استخراج علة الى آخره » وأقول قال في جمع الجوامع الخامس أى من مسالك العلة المناسبة والاخلالة ويسمى استخراجها تخريج المناط وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة أى بين المعين والحكم مع الافتراض بينهما والسلامة عن القوادح كالاسكار اه موضحا من شرحه قال شارحه الجلال وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الائمة ثم السلامة عن القوادح كأنها قيد في التسمية بحسب الواقع والافضل مسلك لا يتم بدونها وهو والاقتران مزيدان على ابن الحاجب في الحد لكنه حد به المناسبة وسماه تخريج المناط وما صنعه المصنف أقعد اه قال شيخنا لان المناسبة المخصوصة هنا تكون عليه فردا من أفراد مطلق المناسبة الذى هو المعنى اللغوى ويكون الدليل هو تلك المناسبة الثابتة في نفسها كما هو شأن الأدلة لا التخريج المذكور الذى هو فعل المجتهد بخلاف ما صنعه ابن الحاجب اه وبهذا تبين ان صاحب جمع الجوامع لم يجعل تخريج المناط مسلكا من مسالك العلة فيحمل كلام الاسنوى على ذلك وان غرضه بيان الفرق بين هذه الالفاظ . وقد علمت ان الحنفية ينكرون تخريج المناط اذا كان بمعنى الاخلالة لا اذا كان بمعنى النظر في تعريف العلة المستنبطة وتميزها من بين الاوصاف . وأقول تقرير هذا ان أول شيء يعمل المجتهد أن ينظر في تعرف علة الحكم وتميزها من بين أوصاف الاصل ويثبتها بواسطة

تحریم الربا وأما تحقیق المناط فهو تحقیق العلة المتفق عليها في الفرع (١) أى إقامة الدلیل على وجودها فيه كما اذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت ثم یختلفان فی أن التین هل هو مقتات حتى یجرى فيه الربا أم لا

قال « تنبيه قبل لادلیل على عدم علیته فهو علة . قلنا لادلیل على علیته فلیس بعلة . قبل لو كان علة لتأتی القیاس المأمور به . قلنا هو دور » أقول نبه المصنف بهذا على فساد طریقین ظن بعض الاصولیین أنهما مفیدان للعلیة أحدهما لانه لادلیل على عدم علیته واذا انتفى الدلیل على عدم علیته انتفى عدم علیته لانه یلزم من انتفاء الدلیل انتفاء المدلول واذا انتفى عدم علیته ثبتت علیته لامتناع ارتفاع النقیضین . والجواب أنا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف لیس بعلة لانه لادلیل على علیته واذا انتفى الدلیل علیها لزم انتفاؤها واذا انتفت ثبت عدم علیته بعین ما قالوه . الطریق الثانی أن یقال ان الوصف على تقدير علیته یتأتی معه العمل

مسلك من مسالكها وهذا هو تخريج المناط بالمعنى الذى اختاره فى جمع الجوامع . ثم تحقق العلة فى الفرع وهو تحقیق المناط ثم یلغى الخصوصية التى فى المناط وهو تنقیح المناط . ثم الفارق المضر بالتعلیل وهو الغاء الفارق . فتخرج المناط و تحقیق المناط وتنقیح المناط والغاء الفارق كلها افعال المجتهد . والدلیل الحقیقی على وجود العلة فى الاصل وعلى تعديتها هو المسلك وهو اما الاعتبار والتأثیر بالاعتبارات الاربعة بنص أو اجماع ، وهذا متفق علیه بلا خلاف . وان لم یعتبر بالنص او الاجماع بل كان اعتبار الشارع له بترتیب الحکم على وفقه بشرط ان یثبت الحکم معه باعتبار جنسه القریب فى جنس الحکم القریب أو اعتبار عینه فى جنسه القریب أو بالعکس بنص أو اجماع فیها فهذه الاقسام تعتبر اتفاقا على الصحیح وهذه الثلاثة تسمى ملائم المرسل وقد فصلناه من قبل

(١) قال الاسنوى « وأما تحقیق المناط فهو تحقیق العلة الخ » فهو عبارة عن اثبات العلة فى احدى صورها كتحقیق ان النباش سارق او ان التین مقتات فیجرى فيه الربا أى وذلك بعد معرفة العلة بنص أو اجماع أو استنباط .

بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لا يتأني معه ذلك والقياس مأمور به ولا شك أن العمل بما يستلزم المأمور به أولى من غيره . وأجاب المصنف بأن هذا الطريق يلزم منه الدور لأن تأني القياس متوقف على كون الوصف علة فلو أثبتنا كونه علة بتأني القياس لزم الدور . وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا يختصرو كلامه . واعلم أن تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي ذكره المصنف فاسد (١) فإن قوله لو كان علة لتأني القياس المأمور به انما يكون محصلا للدعي وهو كونه علة ان لو كان القياس الاستثنائي منتجا لعين المقدم عند استثناء عين التالي كقولنا ولكنه يتأني معه القياس المأمور به فيكون علة وليس كذلك فإن المنتج في القياس الاستثنائي أمران أحدهما استثناء عين المتقدم لا نتاج عين التالي والثاني استثناء نقيض التالي لا نتاج نقيض المقدم أما استثناء عين التالي أو نقيض المقدم فانهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا أن يجعل قياسا افتراضيا فيقال عليه الوصف توجب تأني القياس وكل ما يوجب تأني القياس فهو أولى فينتج أن عليه الوصف أولى

(١) قال المصنف « تنبيه قيل لادليل على عدم عليته الخ » . قال الاسنوي « واعلم ان تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي ذكره المصنف الخ » أقول لا وجه للجزم بفساد التقرير على الوجه الذي ذكره المصنف مع احتمال غيره كما اعترف به الاسنوي نفسه بان يجعل قياسا افتراضيا ومتى احتمل الكلام وجهها صحيحا وجب الحمل عليه تفاديا عن افساد الكلام على ان الاول يفيد الظن بالمعجزة فانها انما دلت على صدق الرسول للعجز عن معارضتها وأجيب بالفرق بان المعجز هناك من الخلق كلهم وهنا من الخصم . وحاصل الاستدلال على الثاني أن القياس مأمور به بقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار » وعلى تقدير عليه الوصف يخرج بقياسه عن مهدة الامر فيكون الوصف علة واجيب بانه انما يتعين عليه ان لو لم يخرج عن مهدة الامر لا بقياسه وليس كذلك لجواز ان يثبت بقياس آخر صحيح فيخرج عن المهدة . وهذا كله جدل لا يفنى عن الحق شيئا لما علمته ان بالاجماع ليس كل وصف يصلح للعلمية بل لا بد اولاً من صلاحه لذلك ثم تعديته اما باعتباره من الشارع باحد الاعتبارات الاربعة أو بالاخالة عند من

قال « الطرف الثاني فيما يبطل العلية <sup>(١)</sup> وهو ستة : الاول النقض

يقول بها وبدون ذلك لا يوجد ممن يعتد به من يقول باضافة الحكم الى مالا مناسبة له أصلاً كما قدمنا فافهم ولا تسأم .

(١) قال المصنف « الطرف الثاني فيما يبطل العلية وهو ستة الاول النقض

الخ » أقول ما يرد على العلية مما يراد به ابطالها كثير فان انتفاء كل شرط من شروط القياس ووجود كل مانع يمنع منه يعد قادحاً ومبطلاً للعلية غير ان المصنف جعل ما يرد عليها لا بطلانها ستة هي النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق . وذكر منها صاحب جمع الجوامع ثلاثة عشر قادحاً . وللإشارة الى انها كثيرة قال منها الخ قال المضد وهي في الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها ترجع الى منع ومعارضة والا لم تسمع لان غرض المستدل اثبات مدعاه بدليله والالزام وغرض المعارض اخامه بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعى والاثبات هو مدعاه والشاهد عليه هو الدليل وصلاحيته للشهادة بصحة المقدمات وتفاذاها بترتب الحكم عليه انما هو عند عدم المعارض والا يكون كتعارض البيهنتين والمعارض هو المدعى عليه والدافع للدعوى والدفع يكون بهدم أحد الأمرين فهدم شهادة الدليل بالقدرح في صحته يمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبعدم ثبوت حكمها فالليس من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه بل الجواب عنه فاسد من حيث أنه جواب لمن لا ينبغي أن يجاب وأن فرض صحيحاً في نفسه اه وقد خصه التفنازي في التلويح وفرع عليه أن النقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجمها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخالف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي أن لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نقبي لتمام الدليل

وهو ابداء الوصف بدون الحكم مثل أن تقول لمن لا يثبت تعرى أول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع . قيل يقدر . وقيل لا مطلقا . وقيل في المنصوصة . وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولأن الظن باق بخلاف ما اذا لم يكن مانع . قيل العلة ما يستلزم الحكم وقيل انتفاء المانع لم يستلزمه . قلنا ما يغلب ظنه وان لم يخطر المانع وجودا أو عدما والوارد استثناء لا يقدر كمشكلة العرايا لان الاجماع أدل من النقص « أقول لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة النقص وعدم التأثير والكمثر والقلب والقول بالمرجوب والفرق . الاول النقص وهو ابداء الوصف المدعى عليه بدون وجود الحكم في صورة <sup>(١)</sup> ويعبر عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعي في

وتقاذ شهادته على المطلوب حيث قول بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال ثم ساق حاصلا جامعا لاقسام القدح فان كنت ممن يرغب في الوقوف على الحقائق فارجم اليه فانه نفيس جدا وقد اكتفينا بالتنبيه عليه اطوله

(١) قال الاسنوي «الاول النقص الى آخره» أقول قبل الشروع في حكاية الخلاف نذكر ما لا يجري فيه النقص لتعلم الموضع الذي يجري فيه الخلاف فنقول قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع اهل أن النقص لا يجري بين قاطعين بأن يكون دليل علة الاصل قاطعا في عليتها ومومها في الاصل وغيره بلا مانع وشرط اذا لتعارض بين قاطعين الا من باب أن الحال جاز أن يستلزم الحال وأيضا عند عموم دليل علة الاصل يبطل القياس لما تقدم أن شرطه أن لا يتناول دليل علة الاصل الفرع وليس الكلام الا في قواعد علل القياس كما هو صريح التلويح وغيره ولا فيما اذا كانت منصوطة بنص قاطع في خصوصية محل النقص والا لثبت الحكم ضرورة ثبوته عند ثبوت علته قطعاً ولا فيما اذا كانت منصوطة بقاطع في غيره خاصة لانه انما دل على عليتها في غير محل النقص ولا تعارض

حق من لم يبيت النية تمرى أول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء أول الصوم من النية علة لبطلانه فيقول الحنفى هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهو عدم الصحة . اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان واردا على سبيل الاستثناء كالعرايا <sup>(١)</sup> فسيأتى أنه لا يقدرح

عند تغاير المحلين فلا نقض ولا فيما اذا كان دليل العملية في غير محل النقض خاصة ظنياً وانما يكون التعارض فيما اذا ثبتت العملية فيهما جميعا بظاهر عام فيدل بمجموعه على العملية في محل النقض وغيره ويمارضه عدم الحكم في محل النقض قاله السعد في حاشية المضاد . وقول الاسنوى « الاول النقض وهو ابداء الوصف المدعى عليه الى آخره » أقول عرفه المصنف ووافقه الاسنوى على ذلك وهذا هو النقض الاجمالى وبذلك صرح البدخشى فقال وهو نوعان منع المقدمة تفصيلا ويسمى مناقضة في فن النظر واجمالا مثل أن يقال لو صححت مقدمات دليلك وهى جارية في هذه الصورة لثبت الحكم فيها وليس بثابت وهو المسمى بالنقض الاجمالى وما نحن فيه وهو ابداء الوصف المدعى عليه بدون وجود الحكم من الثانى على ما لا يخفى ويسمى تخصيص العلة اه وقد علمت مما قدمناه عن السعد ان اصطلاح الاصوليين يخالف لاصطلاح أهل النظر وان منع المقدمة المسمى بالمناقضة في اصطلاح أهل النظر هو في اصطلاح الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها للمناعة فالنقض عند الاصوليين شامل ليعم النوعين عند أهل النظر ففي الاجمالى منع بعض المقدمات من غير تعيين وابداء تخلف الحكم عن الوصف بمنزلة السند له فالاولى تفسير النقض بما هو اصطلاح الاصوليين

(١) قال الاسنوى « اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان واردا على سبيل الاستثناء كالعرايا الى آخره » أقول هذا مما اتفق عليه الجميع اذا كان الاستثناء مصرحا به كما في العرايا لان العرايا رخصة باجماعهم وانما الخلاف في الاستثناء بالقوة كذا يؤخذ من كلام العطار وهو مراد الاسنوى بدليل تمثيله بالعرايا . واعترض عليه الناصر فقال فيه اشكال لان العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ماضع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس الا العلة فهو اجماع على ان

وان لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال أحدها يقدر مطلقا سواء كانت العلة منصوبة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع أم لا واختاره الامام نجر الدين وقال الآمدي انه الذي ذهب اليه أكثر أصحاب الشافعي في العلة المستنبطة<sup>(١)</sup> قال وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه<sup>(٢)</sup> وتوجيه كون النقض

العلة بدون الحكم في محل العذر لا يمنع علتها في غيره اه فلا يقدر النقض بهذا الذي ورد على خلاف جميع المذاهب ومثله غيره حينئذ فلا فرق بين نقض ونقض في عدم القدر فيقاس ما لم يجمعوا عليه على ما أجمعوا عليه وبذلك يرجح القول بأنه يقدر الا اذا كان لمانع وفقد شرط فانه لا يقدر وكتب شيخنا على قول جمع الجوامع وقيل يقدر الا أن يرد الى آخره فقال فيه ان عدم تأثير العلة حينئذ لمانع وهو حرمان الفقراء وهو مفسدة فتتخرج المناسبة وحينئذ لا بد في علتها من انتفاء المانع ووجود الشرط وقائله يقول انها علة في نفسها كما سيأتي في توجيهه ويرد عليه أن الاجماع إنما دل على العلية عند عدم المانع لانه معلوم اه ولكن يخالفه ما قاله الناصر من أن العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ما شرع الى آخر ما قدمناه ولو كان الاجماع إنما دل على العلية عند عدم المانع كما قال شيخنا لم يكن ما اجمعوا عليه وهو العرايا رخصة والغرض انه رخصة باجماعهم فكان هذا مستلزما لاجماع على وجود المانع من هذا الحكم لولا العذر والمانع ليس الا العلة كما قال الناصر ولذلك لم يناقشه ابن قاسم مع شغفه باعتراضه عليه وأقره العطار أيضا وسيأتي ما يفيدك صريحا ان الحق عدم انحراف المناسبة بوجود المفسدة خلافا للقائل بذلك (١) قال الاسنوي « وقال الآمدي انه الذي ذهب اليه أكثر أصحاب

الشافعي الى آخره » أقول الذي عليه أكثر فقهاء الشافعية انه يقدر في العلة مطلقا منصوبة أو مستنبطة الا أن يكون لمانع أو فقد شرط كما في جمع الجوامع وهو القول الرابع في كلام المصنف والاسنوي وسيأتي

(٢) قال الاسنوي « قال وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه » أقول انما حكاه بقيل لان المنقول عن الشافعي انه يقدر مطلقا في المنصوبة وغيرها لمانع وغير مانع كما صرح به في جمع الجوامع حيث قال ومنها تخلف الحكم عن العلة وقا



للشافعي ومما نقضاً ونسب للحنفية القول بعدم القدر وانهم سموه تخصيص العلة  
فكتب شيخنا في تقريره عليه فقال قول المصنف وفاقا للشافعي أى سواء كان  
لما منع أو فقد شرط أو لا لأنه إما أن يكون التخلف في صورة النقض تخصيصاً كما  
هو قول الحنفية سواء كان لما منع أو لا كما هو مقتضى سياق المصنف وإن خصه  
في التوليع بوجود المانع فعناه إن الله حكم بعدم تأثيرها وإن كانت هي في ذاتها  
مقتضية لوجود مناسبتها وإما أن يكون تخصيصاً لكنه لما كان لما منع أو فقد شرط  
الذي هو في الحقيقة مانع لم يكن قادحاً في العلية إذ لو قدح فيها لم يكن التخلف  
لما منع بل لا انتفاء المقتضى وهو العلة وقد فرضناه مانعاً وهذا قول الفقهاء الآتي  
فعلي الأول أى مذهب الحنفية لا معنى لهذا التخصيص لأن مرادهم به كما قال  
المصنف هنا ونص عليه السعد في التوليع تخصيص العلة أي تخصيص تأثيرها بغير  
محل النقض ولا معنى للعلة إلا ما ترتب عليه الحكم فلا معنى لكونها في محل  
النقض علة للحكم إلا على القول بعدم انحراف المناسبة بنفسه مساوية أو راجحة  
إن كان مانعاً وتقدم بطلانه أو على القول بأنه يقع التخصيص بلا مانع إن لم يكن  
بناء على أن الأحكام قد تقع بلا حكمه لكنه مذهب المتكلمين لا الفقهاء ولذا  
شرطوا في العلة الحكمة وليس المراد تخصيص النص الدال عليها بغير محل النقض  
كما يتوهم فإن ذلك غير منقول عنهم ولا تخصيص مذهبهم بما فيه نص عام وعلى  
الثاني وهو أن يكون تخصيصاً ولكنه مانع أو فقد شرط وهو مذهب الفقهاء  
تقول وجود المانع أو انتفاء الشرط إنما منع عليتها بسبب نفيه ما ترتب من  
الحكمة إذ المناسبة تنخرم بنفسه راجحة أو مساوية كما مر وليس المنع إلا لذلك  
وحيث لا معنى لكونها علة فإن قلت يظهر في بعض الأقوال أن مراد قائله  
تخصيص النص الدال على العلية كما في قوله وقيل عكسه قلت نعم لكنه مبنى على  
أن انتفاء المانع ووجود الشرط ليس بجزء العلة والا لم توجد في صورة النقض حتى  
يأتي التخلف وقد علمت بطلان القول بعدم الجزئية بناء على انحراف المناسبة . اهـ  
وأقول أما قوله كما هو قول الحنفية سواء كان لما منع أو لا كما هو مقتضى سياق

المصنف فالحق ما قاله السعد من انه خاص بوجود المانع أو لفقد الشرط وسيأتى انه مذهب حنفية العراق قاطبة والشيخ أبي زيد الدبوسي من علماء ما وراء النهر فهو متحد مع مذهب الفقهاء وحينئذ نقول قوله لا معنى لهذا التخصيص لان مرادهم به الخ. نختار منه ان المراد من تخصيص العلة تخصيص تأثيرها بغير محل النقض أى مع وجودها في محل النقض لكن منع مانع من تأثيرها فقط . وقوله لا معنى للعلة الاما ترتب عليه الحكم الخ ان كان مراده بذلك ما هو أعم من حال وجود المانع وحالة عدمه فغير مسلم وهو محل النزاع فهو مصادرة فان الفقهاء جميعا على ان العلة في محل النقض موجودة ومناسبتها باقية ولكن منع من تأثيرها مانع مع وجودها فلم يترتب عليها الحكم كما هو صريح قوله اذ لو قدح فيها لم يكن التخلف لمانع بل لا تنفاه المقتضى الخ . وكما صرحوا به هم أيضا ومع ذلك ما قالوه موافق للحقيقة الواقعة في الشرع فان البيع الصحيح علة في خروج المبيع من ملك البائع الى ملك المشتري فاذا شرط خيار للبائع لم يترتب هذا الحكم على ذلك البيع والبيع تام باتفاق الفقهاء حتى اذا زال الخيار ترتب الحكم بناء على هذا البيع بدون حاجة الى بيع آخر وأما قوله الاعلى القول بعدم انحرام المناسبة الخ فنقول نعم لكن قولك وتقدم بطلانه انما هو بحسب ما تقول لا بحسب ما يقولون وما قالوه من عدم انحرام المناسبة بمفسدة راجعة أو مساوية هو الحق كما علمته مما قدمنا في مبحث انحرام العلة وان عدمه مذهب الحنفية ومختار الامام الرازي واما القول بالانحرام فهو مختار ابن الحاجب وان الكلام في مقامين الاول ان المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها وبه قال قائلو الانحرام وهذا ضرورى البطلان كما قاله صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت لان المفروض كون الوصف مناسباً مشتملاً على مصلحة ومع هذا هو مشتمل أيضاً على مفسدة راجعة أو مساوية . والواقع لا يمكن ان يرفع ولا يبطل بحال مع فرض كونه قائماً فالمفسدة حينئذ لا يمكن ان ترفع المصلحة والمناسبة بعد تحققها معها كما أن المناسبة والمصلحة لا يمكن ان ترفع المفسدة مع تحققها معها فكان هذا الاول ضرورى البطلان

قادحا في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي <sup>(١)</sup> وهو أنا نتبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذنا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضأ من الحجامة فنعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثاني لا يقدح مطلقاً <sup>(٢)</sup> والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة <sup>(٣)</sup> سواء حصل مانع أم لا ويقدح في العلة المستنبطة

لما يلزم عليه من جمع النقيضين . والمقام الثاني ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المصلحة والمناسبة في الوصف وهو مختار قائل الانحرام واستدلوا عليه بان اعتبار المصلحة والمناسبة مع وجود المفسدة معها ابعاد من حكمة الحكيم كل البعد . وقلنا هناك رداً على هذا الاستدلال ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع مصنعة ومفسدة اجتماعاً في وصف واحد والمصلحة والمناسبة تقتضى حكماً والمفسدة تقتضى حكماً آخر . وللحكيم ان يوفي حق كل منهما بمقتضى حكمته لانه لا مانع من ذلك والمانع الذي يتخيله هنا انما هو التضاد بين المصلحة والمفسدة وهو غير مانع لاختلاف الجهة الا ترى الى ما صرح به الاصوليون قاطبة من ان المانع قسمان مانع السبب والعلة وهو الذي مع وجوده لا يتحقق السبب والعلة . ومانع الحكم وهو الذي يمنع تحقق الحكم مع قيام السبب والعلة وما هنا من قبيل مانع الحكم لا مانع السبب والعلة عند الفقهاء جميعاً وسيأتي ما يزيدك علماً . فلا وجه للقول ببطالان عدم انحرام المناسبة

(١) قال الاسنوى « وتوجيه كون النقص قادحا في المنصوصة ما قاله الغزالي الخ » كلام الغزالي يفيد أن النص اذا أفاد النقص بان العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر وأن العلة غامة فكانه قال العلة هي مجرد كذا وهي عامة ولا مانع ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور خلاف في القدح به وكلام التاج في تكملة الابهاج صريح في هذا وقدمناه أيضاً في أول البحث

(٢) قال الاسنوى « والثاني لا يقدح مطلقاً » وهذا القول هو الذي نسبته

صاحب جمع الجوامع للحنفية وقد علمت انهم لا يقولون به وسيأتي تفصيل مذهبهم (٣) قال الاسنوى « والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة الخ » قال الجلال لان

مطلقا والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا<sup>(١)</sup> سواء كانت

الشارع له أن يطلق العام ويريد به الخاص مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره اذا علل بشيء ونقض عليه فليس له أن يقول أردت غير ذلك لسده باب ابطال العلة اه وهذا القول مبنى على ان النص الدال على العلية يخصص بمقتضى صورة النقص وهو مبنى على انتفاء المانع ووجود الشرط ليس بجزء العلة والا لم توجد في صورة النقص حتى يتأتى التخلف قال شيخنا وقد علمت بطلان القول بعدم الجزئية بناء على انحرام المناسبة اه وأقول قد علمت ان القول بانحرام المناسبة غير مختار وان المختار هو عدم انحرامها فالقول بعدم الجزئية وعدم انحرام المناسبة هو المختار

(١) قال الاسنوى «والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة الخ» قد علمت ان هذا مذهب حنفية العراق ومذهب الفقهاء وأن السعد في التلويح خصه بوجود المانع وتقدم الكلام عليه ولذلك قال في جمع الجوامع وقيل يقدح فيهما الا أن يكون التخلف لمانع أو فقد شرط فلا يقدح وعليه أكثر فقهاءنا اه. وبين شيخنا هذا القول فقال أى فالعلة حقيقة موجودة لكن تخلف التأثير لمانع أو فقد شرط وهو لا يضر في علميتها اذ العلة هي الباعث وليس واحد منهما من الباعث في شيء وبه يفترق عن القول الاول خلافا لابن قاسم تأمل. ثم اعترض عليه فقال وفيه انها لا تكون باعثة الا مع بقاء مناسبتها ومع المانع او فقد الشرط تنخرم مناسبتها فلا تكون علة قطعا لانه لا تعدية مع المانع فن قال ان العلة هي مجرد الوصف قدح علة التخلف لانه شرط أو شرط فلا علة بدونه اه. وفيه ما قدمناه ايضا من ان الصحيح ان المانع مانع بما يقتضى انه يمنع من تأثير العلة أو من كونها باعثة فهو مانع الحكم لامانع نفس العلة وكذلك فقد الشرط لانه مانع في الحقيقة. وتفصيل مذهب الحنفية ان علماء ما وراء النهر منهم ما عدا الامام ابا زيد الدبوسي موافق لمذهب الشافعي من ان التخلف يقدح مطلقا كما قدمناه. واما مذهب علماء العراق والامام الدبوسي من علماء ما وراء النهر فهو المذهب الرابع الذي اختاره المصنف

العلة منصوصة أو مستنبطة فإن لم يكن مانع قدح مطلقاً<sup>(١)</sup> وإلى المذهبين الآخرين وهو مختص بوجود المانع أو فقد الشرط والصحيح أنه مذهب أئمة الحنفية الثلاثة الإمام أبي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالانحراف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الأصل معدولاً به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة هنا ولما اعترض القائلون بأن النقض قادح بأن العلة في موضع الاستحسان وموضع العدول عن سنن القياس معدومة لا أنه تخلف مع وجودها اجابوا عن ذلك بأن الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل إنما المعدوم هو التأثير فقط وذلك لمانع كما يظهر بالتأمل قال صدر الاسلام تكلم القوم قديماً وحديثاً في تخصيص العلة ولم يرو عن الإمام وصاحبيه وزفر وسائر اصحابه نص وادعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبي بكر الرازي والشيخ أبي الحسن الكرخي والقاضي خليل بن احمد السجزي أن مذهب أبي حنيفة القول بتخصيص العلة واستشهدوا بمسائل وذكر المحاسبي عن الاشعرية أن أبا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه وقال في التحقيق من قال بتخصيص العلة من مشايخنا زعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة اه ومن هذا تعلم أن الحنفية فريقان فريق علماء ما وراء النهر قالوا ان من شرط العلة عدم النقض وتخلف الحكم عنها فتخرج بذلك عن أن تكون علة وفريق علماء العراق وهؤلاء يقولون ان المقض لا يقدح في العلية اذا كان لمانع وأنه لا قائل منهم بأنه لا يقدح مطلقاً

(١) قال الاسنوي «فإن لم يكن مانع قدح مطلقاً» أقول قال الناج في تكملة الابهاج قلت كيف يتصور تخلف الحكم لوجود مانع اولفوات شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعاً أو ظاهراً على عليته أو استنبط ذلك استنباطاً صحيحاً قلت هو لعمر الله بعيد الوجود والمجوز لذلك إنما مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة والتخصيص لا يكون بغير تخصص وذلك المخصص ان كان حيث ما وجد وجد لمانع اولفوات شرط وحينئذ تكون صورة المسئلة فيما اذا وجد مانع اوقات شرط وان كان بدونهما ممكناً وهو محتمل على بعد بأن يحصل محض على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعى أنه مانع

أشار بقوله وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدر في المنصوصة وقيل لا يقدر حيث مانع وإنما لم يصرح بالنفي لكونه معطوفاً على منفي واختار ابن الحاجب أنه ان كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها إلا لمانع أو انتفاء شرط<sup>(١)</sup> وإن كانت منصوبة فإنها تختص بالنص المانع لحكمها وحينئذ

أو عدمه شرط وهيئات أن يوجد ذلك اه وأقول ان الاقوال التي حكاه في مسلم الثبوت أولها أن عدم النقص وهو تخلف الحكم عن العلة شرط عند مشايخ ماوراء النهر وأبي الحسين وعليه الشافعي وعليه يكون النقص قادحاً مطلقاً وهو القول الاول في كلام الاسنوي الثاني أنه يجوز النقص اذا كان لمانع وهو قول الأكثر وعليه الامام أبوزيد من علماء ماوراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو القول الرابع في كلام الاسنوي وهو مذهب أبي حنيفة وصاحبيه وعليه لا يكون النقص قادحاً اذا كان لمانع وفقد الشرط مانع الثالث يجوز النقص في المنصوصة فقط دون المستنبطة وعليه يقدر النقص في المستنبطة دون المنصوصة والقول الرابع عكسه وعليه يقدر النقص في المنصوصة دون المستنبطة وأما القول بأن عدم تأثير العلة ان وجد مانع لا يقدر مطلقاً وان لم يوجد مانع قدح مطلقاً فلم يحكم الحنفية عن أحد بل صرح القائلون بأن النقص لمانع لا يقدر أن ذلك من قبيل تخصيص العلة وأنه في أي موضع وجد التخلف كان لمانع وأن تحقق التخلف بعد ثبوت تأثير الوصف في الحكم بنص أو اجماع كما هو مذهبهم لا يكون إلا لمانع وبهذا تعلم ان قولهم فان لم يكن لمانع قدح مطلقاً إنما بطريق الفرض لانه لم يتحقق في الملل وعلى كل حال فالحنفية القائلون لان النقص لا يقدر لم يفصلوا هذا التفصيل ولم يقل أحد منهم بانه لا يقدر مطلقاً فليبحث عن القائل به ونسبته للحنفية مخالفة لما في معتبرات كتب المذهب كما قدمناه عن السعد ومسلم الثبوت وشرحه مما اطلعنا عليه ولا أظن أن غيرها يخالفها وان اولئك الائمة الذين نقلنا عنهم فيما سبق هم مشاهير علماء المذهب والعمدة في نقله

(١) قال الاسنوي « واختار ابن الحاجب انه اذا كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها الى آخره » أقول حاصل هذا القول ان النقص لا يقدر في العلة مطلقاً

فيقدر المانع في صورة التخلف وذكر الآمدى نحوه أيضاً «قوله قياساً» أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما قياس النقص على التخصيص<sup>(١)</sup> فكما أن التخصيص

مستنبطة أو منصوطة لكن في المستنبطة لا بد من وجود المانع وتحقق انتفاء الشرط فإن لم يوجد المانع ولم يتحقق الشرط كان النقص قادحاً وأما المنصوطة فلا يقدر فيها النقص مطلقاً لأن النص المنافي لحكمها يخص النص المنبث لها فإن ظهر الأثر فيها والا قدر وجود مانع وهذا قول خامس متوسط بين قولي من قال لا يقدر في المستنبطة ويقدر في المنصوطة ومن قال لا يقدر في المنصوطة ويقدر في المستنبطة وذلك لأن القائل بالاول استدل بأن دليل المستنبطة اقتران الحكم بها ولا وجود له في صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها فلم توجد العلية أصلاً في صورة التخلف حتى يحصل النقص فانها وجدت وتخلف الحكم فيها لكن ابن الحاجب يقول ان هذا يقال في المستنبطة اذا ظهر وجود المانع أو انتفاء الشرط فإن لم يظهر ذلك دل على أن لا مناسبة في العلة وان التخلف خلل فيها بخلاف المنصوطة فإن دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بأن يوقفه عن العمل وذلك طبعاً لا يكون الا بنص آخر يعارض النص الاول فالخصص موجود فإن ظهر المانع أو انتفاء الشرط فيها والا قدر المانع أو انتفاء الشرط لأن النص المخالف لحكمها لا بد أن يكون لغرض وحكمة لما علمت أن جميع الاحكام معللة بالمصالح

(١) قال المصنف « وهو المختار قياساً على التخصيص الى آخره » قال الاسنوى « أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما قياس النقص على التخصيص الى آخره » أقول قد اغترضوا على هذا الوجه بأن التخصيص من صفات الالفاظ لا من صفات المعاني فلا يتحقق في العلة لانها من المعاني والجواب أن التخصيص بمعنى الشمول هو في المعاني أولاً وبالذات وفي الالفاظ ثانياً وبالتبع كما هو مقتضى اللغة وأما تخصيصه بالالفاظ فهو اصطلاح لا يدفع المعنى على أنا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم في كل ما توجد فيه لكن تخلف لما نمنعنا اياه من التأثير كما في العام المقتضى للحكم في الكل ويمنع التخصيص الحكم في البعض فهل ينفع حجب اطلاق اسم

لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلاين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور فيجمع بينهما بان ترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى التخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالتنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص للمخصص المعارض للعام. الدليل الثاني أن ظن العلة باق اذا كان التخلف لمانع<sup>(١)</sup> لان التخلف والحالة هذه يسنده العقل الى المانع لالعدم

التخصيص بحسب هذا الاصطلاح شيئاً واعتراضوا أيضاً بأنه لو جاز التخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة في صورة التخلف يقتضى وجود الحكم فيها والمانع الماوجود فيها أيضاً يقتضى منعه وعدم وجوده والجواب انه انما يلزم التناقض لوبقى تأثير العلة في صورة التخلف وهو ممنوع لان المانع يمنع من تأثيرها وترتب الحكم عليها فقط مع وجودها وانما قلنا لا يلزم التناقض لما ذكرناه لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضى ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع وانما يازم لوبقى تأثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع منه واعتراض أيضاً بأنه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد لان لكل أحد أن يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع واجيب بأنه لا يازم ذلك لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا مع بيان مانع صالح المانعية فان ظهر هذا المانع حكم بخطأ المعلل والاحكم بخطأ معتبر التخلف فلا تصويب للفريقين على أن طرق المنع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليله فيظهر الخطأ من الصواب وأيضاً غاية ما لزم اننا لانعلم تعيين الخطيء من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل واحد في الواقع . وبهذا تعلم أن ما قاله ابن الحاجب والامدى من أن المستنبطة لا يجوز تخصيصها بالمانع ليس قولاً خامساً في الحقيقة كما قدمناه قريباً بل هو قيد في القول الرابع المختار فالمعول عليه ما هنا لا ما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الثاني ان ظن العلة باق اذا كان التخلف لمانع الى آخره »  
أقول قال القائلون بأن النقض قادح مطلقاً عدم المانع أو وجود الشرط جزء العلة



لان المستلزم للمعلول هو كل من الوصف المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ولا وجود لكل حين يفقد الجزء فبوجود المانع أو فقدان الشرط تنتفى العلة بانتفاء جزءها فلا تخلف في الحقيقة بل امتنع الحكم لعدم وجود المقتضى والجواب ان النزاع انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في جملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف عنه الحكم ومن ههنا اندفع قول هؤلاء في استدلالهم لوصحة العلة مع التخلف لزوم الحكم في صورة التخلف لان وجود العلة ملزوم للمعلول فايما وجدت وجد وجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو العلة التامة لا المؤثر فقط . والنزاع انما وقع فيه . واعلم ان دليلهم هذا وما قالوا سابقاً يدلان دلالة واضحة على ان هؤلاء ارادوا من العلة المؤثر التام الذي لم يوجد معه مانع ولم يفقد منه شرط . واستدلواهم بهذا وما قالوه تام فيه . فان عدم المانع ووجود الشرط متمم للثأثير البتة . فاذا وجد المانع وانتفى الشرط ينتفى المؤثر التام فانتفى الحكم بانتفائه فلا تخلف في الحقيقة . وأيضاً لو تخلف الحكم عن المؤثر التام ومن ضروريات تمام العلة وجود المعلول لوجد الحكم في صورة التخلف ولزم التناقض حتما لكون المؤثر التام ملزوم الحكم . وأيضاً يلزم تصويب كل واحد لان عدم وجود الحكم لما لم يكن ضاراً لتام العلة أمكن ان يدعى كل أحد عليه كل وصف ولا يضر النقص أصلاً . كما ان كلام الفريق الآخر صريح في انه في الوصف الباعث المؤثر لا في جملة ما يتوقف عليه الحكم . ومن الضروري ان وجود الشرط وانتفاء المانع ليس جزءاً من الوصف نفسه وان كان جزءاً من المؤثر التام فالاشبه ان الخلاف لفظي . فن اجاز التخلف وقال ان النقص لا يقدر انما أجازة عن المؤثر الذي لم يستجمع لشرائط التأثير لوجود الشروط وارتفاع الموانع ومن منع وقال انه قادح انما منعه عن المؤثر التام المستجمع لشرائط التأثير بوجود الشروط وارتفاع الموانع . فالخلاف هنا راجع الى الخلاف في تخصيص العلة كما سمعت من كلماتهم . وقال صاحب الكشف الخلاف في مسألة تخصيص العلة راجع الى العبارة لان العلة في غير موضع التخلف

صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا أن عدمه عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع اهـ . وقال ابن الحاجب ان الخلاف لفظي مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قادح أو بالبائث أو المعرف فلا يكن قال صاحب مسلم الثبوت والحق انه معنوي تظهر ثمرته في الجراب عن النقص فعند المجوز يجوز بإبداء المانع دون المانع . وفي مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة أو مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف مانع وعند المانع تنخرم اهـ . ومثله في جمع الجوامع مع زيادة فانه قال والخلاف في القدح معنوي لالفاظي خلافا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بعلمتين والانتقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة وغيرها وجوابه منع وجود العلة أو منع انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل وعند من يرى الموانع بيانها اهـ واعترض الجلال على الاول فقال وهذا التفريع نشأ عن سهو فانه انما يتأني في تخلف العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك اهـ . قال شيخنا في تقريره هو كذلك وما أجاب به الحواشي غير صحيح وكذا ما أجاب به الجوهر في هامش بعض الشروح . فعملك بالتأمل ان عثرت عليه اهـ . وأما تقرير الانتقطاع على الخلاف فقال فيه الجلال فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ويسمع قوله اردت العملية في غير ما حصل فيه التخلف اهـ . وقد علمت ان العلة اما منصوصة وهذه لا يمكن ان يتخلف عنها الحكم الا بنص آخر على ما ينفيه في صورة النقص فالخصص في الحقيقة هو ذلك النص فان ظهر المانع فيها والا قدر وجوده لان النصوص معللة بالمصالح كما سبق عن ابن الحاجب والامدى وان كانت مستنبطة فقد علمت ان التخلف فيها لا يسمع الا مع بيان المانع . ومتى بين المانع كان الخلاف حينئذ في كون انتفاؤه من تمام العلة فلا تخلف أو ليس من تمامها فيوجد التخلف وهو بعينه الخلاف في العبارة الذي قاله صاحب الكشف وأما مسألة انخرام المناسبة والجواب عن النقص اللذين ذكرهما صاحب المسلم أيضا فقال في فواتح الرحموت في ردهما وهذا ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع

المقتضى بخلاف التخلف لا لمانع<sup>(١)</sup> فان العقل يسنده الى عدم المقتضى لان انتفاء  
 فالجوز ينسبه اليه والمانع ينسبه الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها وأما  
 انحرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى  
 يكون ثمرته اهـ وأقول الصحيح في الجواب أن يقال ان الخلاف لم يتوارد على  
 محل واحد فان القائلين بعدم انحرام المناسبة أرادوا من العلة الوصف المؤثر الباعث  
 فقط ولم يريدوا جملة ما يتوقف عليه المعلوم ولا دخل لوجود الشرط وعدم المانع  
 في التأثير اتفاقا بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه وهو موجود  
 قطعاً وأما القائلون بالانحرام فقد قالوا ان العلة جملة ما يتوقف عليه المعلوم من  
 وصف مؤثر باعث ووجود شرط وعدم مانع ولا شك في زوال هذه الجملة اذا  
 تخلف الحكم لفقد شرط أو وجود مانع ولكن هذا لا يمنع اتفاق الفريقين على  
 أن العلة في غير موضع التخلف تامة صحيحة يترتب عليها المعلوم وفي موضع  
 التخلف غير تامة والحكم معدوم لم يترتب عليها الا أن عدم عند القائل بالانحرام  
 مضاف الى عدم وجود العلة وعند القائل بعدم الانحرام مضاف الى المانع كما  
 يقتضيه كلام صاحب الكشف الذي قدمناه فالخلاف في أنها تنخرم أو لا تنخرم  
 لفظي أيضاً مبني على اختلاف النظر والاعتبار في العلة ماهي ولو نظر كل واحد  
 من الفريقين الى ما نظر اليه الآخر لوافقوه فاعرف الحق لاهله . وبهذا تعلم ان  
 ما جعله صاحب الجوامع فروطاً للخلاف وبني عليه انه معنوي ووافقه في  
 بعضه مسلم الثبوت ليس على ما ينبغي ولذلك قال في الفواتح فالاشبه أن النزاع  
 لفظي وبذلك نستغنى عما أطالوا به استدلالاً لسلك فريقين وجواباً عن كل فريق  
 لان كلمة الوفاق حلت محل الشقاق وزال الخلاف وحل محله الائتلاف وفقنا الله  
 لجمع القلوب على عمل الخير وخير العمل

(١) قال الاسنوي « بخلاف التخلف لا لمانع الى آخره » قد علمت من كلام  
 ابن الحاجب والآمدى وجعله الاسنوي مختاراً ابن الحاجب والآمدى مما يؤهم أنه  
 قول يخالف ما قبله وقلنا أخيراً انه بيان تقيود لا بد منها في القول الرابع هي أن في  
 المستنبطة لا يسمع منه دعوى التخلف الا اذا بين المانع واذا لم يبين لا يسمع منه

الحكم اما لا انتفاء العلة أو لوجود المانع <sup>(١)</sup> والثاني منتف فتعين الاول  
 وحينئذ فيزول ظن العلية واذا بقي الظن بعملية الوصف مع النقص لمانع  
 لم يكن قادحا بخلاف ما اذا انتفى لان المراد بالعلية هو الظن بها . وقوله  
 « قيل العلة » أى احتج القائلون بأن النقص يقدر مطلقا بأن العلة هو ما يستلزم  
 الحكم <sup>(٢)</sup> والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون علة وحينئذ  
 فيكون النقص مع المانع قادحا واذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق  
 الاولى . وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء المانع وهى

ان ذلك لمانع ويكون التخلف قادحا اتفاقاً وان فى المنصوصة يكون المخصص  
 هو النص الآخر المنافى لحكمها فان ظهر المانع فيها والا قدر المانع فى صورة  
 التخلف لما قدمناه فتذكر

(١) قال الاسنوى « لان انتفاء الحكم اما لا انتفاء العلة الى آخره » هذا  
 مرتبط بقوله بخلاف التخلف للمانع وقوله واذا بقي الظن بعملية الوصف مع النقص  
 لمانع لم يكن قادحا مرتبط بقوله لان التخلف والحالة هذه يسنده العقل الى عدم  
 المقتضى

(٢) قال المصنف « قيل العلة ما يستلزم الحكم الى آخره » قال الاسنوى  
 « أى احتج القائلون بان النقص يقدر مطلقا بان العلة هو الى آخره » أقول هذا  
 صريح فى أن هذا القائل قد اعتبر أن العلة هى العلة التامة المستجمعة للشروط  
 وارتفاع الموانع فاذا كانت العلة منصوصة أو غير منصوصة كان التخلف لا انتفاء  
 العلة لا لوجود المانع ولا لفقد الشرط لان كلا منهما من تمام العلة عند هذا القائل  
 فمعنى قول الاسنوى وحينئذ فيكون النقص مع المانع قادحا الخ ان النقص فى  
 حالتى اظهار المستدل المانع وعدم اظهاره انما هو لا انتفاء العلة فى الحالين فيستوى  
 الحال فى ذلك بل عند عدم بيان المانع أولى لان النقص عند عدم ابداء المانع فى  
 المستنبطة غير مسموع وفى المنصوصة كذلك لان وجود النص المخالف لحكمها  
 مانع سواء ظهر المانع أو لم يظهر وعدم وجود النص بخلاف حكمها فى محل من  
 شروط تأثيرها فيكون انتفاؤه من تمامها وجزأ منها فان انتفاء الحكم لا انتفاء للمانع

عبارة ركيكه وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أن العلة هو ما يستلزم الحكم<sup>(١)</sup> بل العلة عندنا هو ما يثقل على الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه . وقوله « والوارد الخ » يعنى أن ما تقدم جميعه فحله فيما اذا لم يكن النقص الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل واردا على خلاف القياس لازما لجميع المذاهب فانه لا يقدح كما جزم به المصنف<sup>(٢)</sup> وقال فى الحاصل انه الاصح ونقله فى المحصول عن قوم ولم يصرح

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف باننا لا نسلم ان العلة هو ما يستلزم الحكم بل هو الى آخره » أى فالمراد بالعلة عند أهل هذا المذهب الذى اختاره المصنف هو الوصف الباعث المؤثر دون جملة ما يتوقف عليه المعلوم ومن هذا تعلم ان فى قوله هذا اشارة الى أن القائلين بان النقص يقدح بنوا كلامهم على ما اصطلاحوا عليه وسموه علة وهو جملة ما يتوقف عليه المعلوم والقائلين بانه لا يقدح بنوا كلامهم على اصطلاحهم أيضا وسموه علة وهو الوصف الباعث المؤثر فقط دون جملة ما يتوقف عليه المعلوم ولو نظر كل فريق الى ما نظر اليه الآخر لوافقه فلا خلاف فى المعنى بين هذين القولين

(٢) قال المصنف « والوارد استثناء لا يقدح الخ » قال الاسنوى « يعنى ان ما تقدم جميعه فحله فيما اذا لم يكن النقص الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل الخ » قد قدمنا ما يتعلق بهذا ومن جملة أنهم اذا أجمعوا على ان النقص فى هذه الصورة لا يقدح كان هذا اجماعا على ان النقص لوجود المانع لا يقدح فى غيرها فكان اعتبار القائلين بان النقص اذا كان لمانع أو فقد شرط لا يقدح أدق وان كان الخلاف لفظيا اذ لا فرق بين صورة يكون فيها الاستثناء مصرا به وصورة لا يكون الاستثناء مصرا به فان وجود المانع وفقد الشرط فى صورة فى قوة استثنائها من عموم الوصف الباعث المؤثر واقتضائه الحكم فى كل محل وجد فيه . وأقول اجماعهم على ان النقص فى هذه الصورة لا يقدح لا يقتضى أنهم يجمعون على التمثيل بالعرايا وهى بيع الرطب على النخل بمثله مما على الارض خرصا فيما دون خمسة أوسق فان الشافعى قال هذا بيع جائز وانه مستثنى

بمخالفتهم ولا موافقتهم ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فانها ناقضة لعلة تحريم الربا قطما لان الاجماع منعقد على ان العلة في تحريمه اما الطعم أو السكيل أو القوت أو المال<sup>(١)</sup> وكل منها موجود في العرايا ثم استدل

من نص الربا وان وجد فيها الطعم لما روى البخارى ورخص في العرايا وأما عند الحنفية فهذا البيع فاسد لشبهة الربا وانما العرايا المرخص فيها في الحديث هي هبة ماعلى النخيل قدرا ثم اعطاء مثل ذلك مما على الارض خرصا وهذا ليس بيبعا حقيقة فان ماعلى النخيل لم يدخل في ملكه بل هو باق على ملك الواهب وكذا ما على الارض بل هو بر مبتدأ وذلك لان ماعلى النخلة متصل بها بملك البائع غير مقدور التسليم فبيعه فاسد فيكون مأخذا مما على الارض هبة وبرامبتدأ لا عوضا عما على النخلة اما على مذهب الحنفية من ان البيع الفاسد يفيد الملك بالقبض فلا ملك هنا لعدم القبض وأما على مذهب الشافعية فلان البيع الفاسد لا يفيد الملك مطلقا وفساد بيع المعجوز عن تسليمه وفاق فلا يمكن حمل الحديث على البيع الحقيقي فتعين مايقوله الحنفية

(١) قال الاسنوى «لان الاجماع منعقد على ان العلة في تحريمه اما الطعم الخ» أقول قد ذكر مثل هذا الجلال على جمع الجوامع فقال البطار من الطعم أى عند الشافعى وقوله والقوت أى عند مالك وقوله والسكيل أى والوزن عند أبى حنيفة رضى الله عنهم أجمعين وقوله والمال ينظر من علل به وعلى التعليل يلزم ان كل ما وجدت فيه المالىة ربوى مع أن كثيرا مما وجدت فيه المالىة غير ربوى اه أقول المراد بالمال المالىة بمعنى الثمنية في الذهب والفضة لانهما ليسا داخلين في المطعوم عند الشافعية حتى تكون العلة فيهما الطعم ولا في القوت المدخر عند المالكية حتى تكون العلة فيهما الاقتيات والادخار . والمصرح به فى المذهبين ان العلة فيهما الثمنية وأما الحنفية فالعلة عندهم التى هى المقدار الشامل للسكيل والوزن شاملة للذهب والفضة فانهما من الموزونات قطعا والدليل على ذلك ان الجلال بعد ان قال مثل ما قال الاسنوى قال وتقل أى الامام الرازي الاجماع على ان حرمة الربا لا تعلل الا بأحد هذه الامور الاربعة اه

المصنف على كونه لا يقدح بأن النقض وان دل على الوصف المنقوض بعلة لكن  
الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة النقض  
على عدم العلية لكون الاجماع قطعياً فلذلك لم يقدح . ومثل له الامام أيضاً  
بضرب الدية على العاقلة فانه ناقض لعلة عدم المؤاخذة وهو عدم الجنابة وفيه  
نظر<sup>(١)</sup> فان هذا من باب العكس وهو ابداء الحكم بدون العلة لان الجنابة علة لوجوب

والاربعة التي اجمعوا على التعليل بأحدها هي الطم وبه قال الشافعية والاقنيات  
والادخار وبه قال المالكية وهذا في غير الذهب والفضة واما فيهما فقد صرح  
علماء المذهبين بأن العلة فيهما هي الثمنية وما اعترض به العطار على عقد الاجماع  
المذكور بأن العلة على مذهب مالك الاقنيات والادخار للعيش غالباً كما قاله  
النجارى فقد أجاب عنه بانه اجماع مذهبي أو لعله يجعل الادخار شرطاً أو ان المراد  
بالاجماع الوفاق فتأمل اهـ وأقول المتعين هو الوسط وهو ان مالكا يجعل  
الادخار شرطاً لان حمل الاجماع على ما ذكر في الاول والاخير بعيد من كلام  
الامام بعد تصريحه بأن المجمع عليه هو التعليل بأحد هذه الاربعة لان معناه  
المجمع عليه انحصار التعليل في هذه الاربعة لا يتعداها الى غيرها فتعين ما ذكرناه  
وهو الواقع لان مالكا يوافق الشافعي ويزيد شرط الادخار للعيش غالباً

(١) قال الاسنوى « وفيه نظر الى آخره » أى لان الكلام في تخلف الحكم عن  
العلة فالعلة موجودة والحكم معدوم وهذا لا ينطبق عليه مثال الامام فان مثاله  
في تخلف العلة عن الحكم فالحكم موجود والعلة معدومة وهو عكس ما نحن  
بصدده لكن البدخشي فسر كلام الامام بما يجعل مثاله منطبقاً على ما نحن بصدده  
فقال والوارد استثناء لا يقدح في علة الوصف وهو الصورة التي ينتفي فيها  
الحكم وتوجد العلة اية كانت من العلل المعتبرة في حكم المسئلة على أى مذهب كان  
سواء كانت معلومة كمسئلة ضرب الدية على العاقلة فانه انتفى فيه حكم عدم الاخذ  
بالضمان مع وجود العلة المعلومة وهي عدم الجنابة أو مظنونة كمسئلة العرايا فانها  
وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضا على جميع العلل كالطم والكيل والقوت  
والمال مع انه غير قادح في علية أحدها ولذا يقال ان المستثنى لا يقاس عليه ولا

الضمان فذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى امام الحرمين في البرهان أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى<sup>(١)</sup> وخالفه غيره واختلف الاصوليون في يناقض به فاذا قيل في الدرة مطعوم فيجب فيه التساوى كالبز لا يضر نقضه بالعرايا بان يقال تخلف وجوب التساوى عن وصف الطعم في هذه الصورة لانه مستثنى يرد على كل علة تعتبر فيه فلو ابطال العلية لا يطل جميع الملل المنصوصة به فيكون دالا على ان شيئا منها ليس بعلة وقد دل الاجماع ان أحدها قطعا علة فيلزم ابطاله لما ثبت بالاجماع فيلزم كونه أدل منه واللازم باطل اهـ فجمل البدخشي العلة التي يرد عليها الاستثناء ولا يقدر قسمين معلومة وحمل مثال الامام عليه ومظنونة وحمل مثال المصنف عليه وحمل كلام الامام على أن المراد بالحكم هو عدم الاخذ بالضمان وهو معدوم وجمل العلة المعلومة لانها متفق عليها عدم الجنابة وهي موجودة واما الاسنوي فقد جمل الحكم هو الضمان والعلة هي الجنابة والجنابة موجودة والضمان معدوم وبما لا شك فيه ان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يتساهلون فيجعلون عدم العلة علة في عدم الحكم ويكفي هذا للتمثيل وهنا معنا عدم الجنابة وهي علة في عدم الضمان وهي موجود وعدم الضمان منتف فأنطبق المثال على ما نحن فيه وهذا هو المتبادر من قوله فانه ناقض لعلة عدم المؤاخذه وهو عدم الجنابة فاعتبر عدم الجنابة علة فيكون الحكم هو عدم الضمان كما قال البدخشي

(١) قال الاسنوي «وادعى ان الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى الى آخره» يدل لما قاله امام الحرمين ما صرحوا به من أن المستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به ولو كانت من معقول المعنى لصح القياس عليها ونوقض بها ولذلك كان الظاهر من عبارة المصنف ان عدم قدح النقض بالوارد استثناء كما في العرايا أو في ضرب الدية على العاقلة رأي الجيم وصرح به الخنجي حيث قال لا اختلاف بين الاصوليين في انه لا يقدر والفاضل حيث قال لا نزاع في انه لا تقصد العلية وهو يخالف ما يشعر به ما في المحصول قال قوم لا يقدر وهو مختار الثوري حيث قال فذهب قوم أنه لا يقدر كذا قاله البدخشي ويؤيد الاول ما قدمناه تلاقع



أنه هل يجب على المستدل أن يحتز في دليله عن النقص المستثنى<sup>(١)</sup> على مذهبين

للعطار حيث قال والاستثناء المصريح به اتفق عليه الجميع وإنما الخلاف في الاستثناء بالقوة اه فلعل من نقل الخلاف في الاستثناء أراد ماهو بالقوة وكلام الامام ليس صريحا في نقل الخلاف وكلام القنرى اخذه مما يشعر به كلام الامام ونقل الخلاف لا يكتفى فيه مثل هذا خصوصا اذا وجد النقل بخلافه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ . وعلى كل حال فكون المراد صورة الاستثناء اذا كان مصرحا به هو المنعين بخلاف ما اذا كان الاستثناء بالقوة فانه في المستنبطة لا يكون الا مع بيان المانع ويجوز ان يكون مثله في غير هذه الصورة وفي المنصوصة انما يكون الاستثناء بنص مستقل والا كان الاستثناء مصرحا به كما في قوله ورخص في العرايا فان هذا وان كان مستقلا لفظا لكنه غير مستقل حكما لان لفظ رخص يشير لذلك .

(١) قال الاسنوى « واختلف الاصوليون في انه هل يجب على المستدل الخ » أقول قال البدخشي ثم لا يجب على المستدل ان يحتز في متن الاستدلال عن النقص بالمستثنى بان يذكر قيده بخرجه مثل ان يقول في الدرة مطعوم لاحاجة للتعاقد فيه حتى يخرج بالعرايا وهذا باتفاق وهل يجب عليه ان يحتز عن النقص بغيره فقيه اختلاف . والمختار انه لا يجب لان عليه ان يبين العلة ويستدل عليها وتوفى به والنقص دليل عدم العلية فهو في الحقيقة معارضة ونفى المعارضه ليس من الدليل فلا يلزمه لانه انما التزم الدليل لاغيره اه وقد تبع البدخشي في هذا ابن الحاجب حيث قال والمختار لا يلزمه مطلقا لانه انما يسئل عن دليل العلة فالتزمه والنقص معارضة وهى ليست من الدليل اه وصاحب جمع الجوامع حكى الخلاف فقال ويجب الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى الناظر الا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكور وقيل يجب مطلقا وقيل الا في المستثنيات مطلقا اه وترك قول ابن الحاجب والمختار لا يلزمه مطلقا الى آخر ما ذكرنا فقال شيخنا اعتذارا عن صاحب جمع الجوامع وكأنه تركه لعدم رؤيته لغيره اه وقد علمت ان البدخشي وافق ابن الحاجب كما ان قول الاسنوى حكى ابن

حكما في الحصول من غير ترجيح وحكى ابن الحاجب في الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب ثالثها أنه يجب في الصورة المستثناة دون غيرها واختار أنه لا يجب مطلقا

الحاجب في الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب انه يجب في الصورة المستثناة دون غيرها واختار انه لا يجب مطلقا اه فلا وجه لترك صاحب جمع الجوامع ما اختاره ابن الحاجب بمد أن وافقه البدخشي وتقله الاسنوي كما ان صاحب جمع الجوامع ترك من الاقوال التي حكاه ابن الحاجب انه يجب في الصورة المستثناه دون غيرها، غير ان صاحب جمع الجوامع فصل الاقوال التي ذكرها تفصيلا حسنا فحكي انه يجب على المناظر المقلد لدى يستدل لمذهب امامه ويذب عن مذهبه وهو مجتهد مقيد بمذهب امامه ويسمى جدليا وخلافيا وأما الناظر فهو الذي ينظر لنفسه لالزام غيره وهو المجتهد المطلق الذي هو صاحب المذهب ثم قال وقيل يجب عليه أى على المستدل مناظرا كان أو ناظرا لنفسه وصرح بذلك هو في شرحه للمختصر فيكون القول الذي رجحه حيث صرح به وقدمه هو التفصيل بين المناظر الذي يريد الزام غيره فيجب عليه مطلقا فيما اشتهر من المستثنيات وفي غيره وبين الناظر لنفسه فيجب عليه الاحتراز الا فيما اشتهر من المستثنيات فلا يجب ثم قال وقيل يجب عليه أى على المستدل مناظراً أو ناظرا الاحتراز مطلقا فيما اشتهر وما لم يشتهر من المستثنيات وقيل يجب على المستدل مناظرا وناظرا الا في المستثنيات مطلقا مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها هذا شرح كلامه وقد علمت من هذا الذي ذكرناه ان الذي اختاره ابن الحاجب انه لا يلزمه مطلقا لما ذكره من ان النقض معارضة الخ وان الذي اختاره صاحب جمع الجوامع هو التفصيل بين ما اذا كان يناظر غيره فيجب عليه الاحتراز من النقض مطلقا بان يذكر في الدليل ما يخرج محل النقض ليسلم عن الاعتراض وبين الناظر لنفسه فيجب عليه الاحتراز عن النقض الا فيما اشتهر من المستثنيات كالمرايا فلا يجب لان المشهور كالمذكور فلا حاجة الى التصريح بالاحتراز عنه وان البدخشي اختار ما اختاره ابن الحاجب غير انه خص الخلاف بغير ما كان وارداً من الاستثناء على جميع المذاهب كضرب

قال « وجوابه منع العلة لعدم قيد. وليس للمعترض الدليل على وجوده لانه نقل ولو قال مادلت به على وجوده هنا دل عليه ثمة فهو ثقل الى نقض الدليل أود عوى الحكم

الدية على المافلة والمصرة والعرايا مع ان ظاهر مافي جمع الجوامع ان الخلاف جار في ذلك أيضا فلذلك وجب ان يرجع لما قرروه واتفقوا عليه فاقول : قد قدمنا أن اصطلاح الاصوليين ان النقض هو الممانعة ، ويشمل ما يسميه الجدليون منعا ونقضا تفصيليا وما يسمونه نقضا اجماليا وهو تخلف المدلولات عن الدليل وقالوا ان هذا أيضا منع لمقدمة غير معينة من الدليل وذكر تخلف الحكم عن الدليل انما هو سند للمنع وان معنى ذلك ان المعترض يعترض على الدليل بانه غير تام وعلى ذلك فقول ابن الحاجب فالتنقض معارضة وهي ليست من الدلائل انما هو جار على اصطلاح أهل الجدل وهو يخالف لاصطلاح الاصوليين فكان النقض مطلقا على مذهب الاصوليين كلاما على الدليل ولذلك وجب على المستدل الجواب مطلقا اما بمنع وجود العلة أو بمنع انتفاء الحكم فتبين ان المختار هو ما اختاره صاحب جمع الجوامع واما ما قاله البدخشي من الاتفاق على انه لا يلزم المستدل مطلقا مناظرا كان أو ناظرا ان يحترز في متن الدليل عن النقض بالمستثنى المذكور كالعرايا وان الخلاف في غيره فهو القول الذي لا يقبل غيره لانك قد علمت ان ظاهر كلام المصنف ان عدم القدح بالنقض بصور الاستثناء المصرح به رأى الجميع الى آخر ما قدمناه من الاجماع بعدم القدح بالنقض به فالاعتراض به حينئذ غير مقبول بالاجماع وباتفاق المتناظرين كيف وقد علمت انه وارد على جميع المذاهب فالتنقض به وارد على مذهب كل مناظر وناظر ولا اعتراض به من أحد منهم لان استثناء دليل على عدم اعتبار الشارع لما فيه العلة وانه خارج عن سنن القياس والنص مقدم على القياس في صورة النقض المستثناء يعارض قياس يقتضى وجود العلة وفيه نص وارد فيها على خلاف هذه العلة والقياس لا يعارض النص فيسقط اتفاقا فكيف مع هذا كله يقول يجب على المستدل ان يحترز عن مثل هذا النقض وهو آمن من أن يعترض عليه أحد في ذلك فلا يجيء فيه ان يقال يجب الاحتراز منه بان

مثل ان يقول السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع فينتقض بالاجارة. قلنا

يذكر ما تجرد محله ليسلم عن الاعتراض لانه لا وجود لهذا الاعتراض أصلاً ولا يتوهم وجوده مع اتفاقهم على عدم وروده فخذ التحقيق واشكر الله على ما أتاك وتنبها لهذا المبحث نذكر ما حكاه صاحب جمع الجوامع من الاقوال في ان النقص يقدر أو لا يقدر فنقول قال ومنها يخلف الحكم عن العلة وفاقاً للشافعي وسماه نقضا وقالت الحنفية لا يقدر وسموه مخصصاً وقيل لا يقدر في العلة المستنبطة وقيل عكسه وقيل يقدر الا أن يكون للمانع أو فقد شرط وعليه أكثر فقهاءنا وقيل يقدر الا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا وعليه الامام وهذه الاقوال الستة المذكورة يعلم الملهام عليها مما قدمناه وبقي من الاقوال قوله وقيل يقدر في الحاضرة قال الجلال دون المبيحة لان الحظر على خلاف الاصل فيقدر فيه الاباحة بخلاف العكس اهـ أى فيقدر فيه التخلف بالاباحة كالأباحة في التفاح بان يقال مثلاً لا يحرم الربا في التفاح لعدم الاقتيات فهذه علة مبيحة فإذا تخلف الحكم وهو عدم الربوية في صورة وجدت فيها الربوية مع وجود العلة المذكورة كما في المالح لا يقدر بالتخلف حينئذ على هذا القول وأما الحاضرة فكما لو قيل تحرم المفاضلة في الربويات للكيل فإذا تخلف الحكم في صورة كالبرسيم مثلاً تأتي القدر بالتخلف حينئذ قال الشيخ خالده وهذا القول حكاه القاضى عن بعض المعتزلة وقال شيخنا رداً على هذا القول وفيه ان المدار على تخلف التأثير وهو موجود سواء الحاضرة والمبيحة اهـ ثم قال في جمع الجوامع وقيل — في المنصوصة الا بظاهر عام وفي المستنبطة الا للمانع أو فقد شرط اهـ أى يقدر في المنصوصة الا اذا ثبت بنص ظاهر عام لقبول التخصيص حينئذ بخلاف القاطع ويقدر في المستنبطة أيضاً الا ان يكون التخلف للمانع أو فقد شرط مثاله في المنصوصة حديث الطعام بالطعام ربا وقد اعترضوا على هذا بان العلة متى ثبتت بقاطع كما لو قيل كل مطعم رباوى أو بظاهر خاص بمحل النقص أو بغيره سواء عم القاطع جميع المحال أم اختص بمحل النقص أو بغيره فلا نقض لاستحالة التخلف في القاطع العام وفي الخاص ولو ظاهراً لمحل النقص وعدم التعارض في

هناك لاستقرار المعقود عليه لا لصحة العقد ولتقديره كقولنا راق الام علة رق  
 الخصاص بغيره وحينئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقا كما دل على ذلك كلام كثير  
 حتى صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر فعلم ان القدح على هذا انما هو في  
 المستنبطة اذا كان التخلف بلا مانع أو فقد شرط وهذا ما اختاره ابن الحاجب  
 وغيره من المحققين ولى بهم أسوة كذا قاله شيخ الاسلام زكريا الانصارى في  
 حواشيه على جمع الجوامع لكن قال النجاري في حواشيه على جمع الجوامع  
 أيضا لا يمكن معارضة القاطع سواء كان خاصا بمحل النقص أو عاما له ولغيره من  
 من المحال الا أن يثبت نسخته بدليل ويمكن حمل كلام المتن على ذلك وأقول ان  
 صاحب جمع الجوامع حكى من الاقوال الستة قولين أحدهما الثالث وهو انه لا يقدر  
 في المستنبطة ويقدر في المنصوصة وبينه الجلال بأن دليل المستنبطة اقتران  
 الحكم بها ولا وجود له في صورة التخلف بخلاف المنصوصة فان دليلها النص  
 الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بأن يوقفه عن العمل به والحنفية  
 يقولون يخصه ويحجب عن دليل المستنبطة بأن اقتران الحكم بالوصف يدل على  
 عليته في جميع صورته كدليل المنصوصة . وهذا القول الثامن موافق للقول الثالث  
 في القدح الا اذا ثبت بظاهر ومخالف له في المستنبطة من جهة أنه قائل بالقدح  
 فيها الا لمانع أو فقد شرط وقد علمت أن القول الثالث أيضا القدح فيه مقيد بما  
 اذا كان التخلف لمانع أو فقد شرط فلا مخالفة بينهما الا ظاهرا وعلى كل حال فبنى  
 هذا القول كالذى قبله على ان انتفاء المانع ووجود الشرط ليس جزءا من العلة  
 والا لم توجد في صورة النقص حتى يوجد التخلف وقد علمت حقيقة الحال في  
 ذلك ثم قال فيه وقال الآمدى ان كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو في معرض  
 الاستثناء منصوصة كانت أو مستنبطة أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم  
 يقدر اه قال الجلال ولا قدح الا في المنصوصة بما يقبل التأويل فيؤول للجمع بين  
 الدليلين وقول المصنف عنه أى عن الآمدى في المنصوصة بما لا يقبل التأويل لم  
 يقدر هو لازم قوله فيها ان كان التخلف لدليل ظنى فالظنى لا يعارض القطعى أو  
 قطعى فتعارض قطعيين محال قال المصنف الا أن يكون احدهما ناسخا اه ومثل

الولد وثبت في ولد المبرور تقديراً والالم تجب قيمته أو اظهار المانع » أقول لما تقدم أن النقص عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدر اذا تخلف

هذا بعينه يقال في المنصوصة في القول الثامن من أنه يقدح فيها الا اذا ثبتت بعام ظاهر بأن يقال اذا كانت العلة ثابتة بقطعي والحكم في صورة التخلف ثابتاً بقطعي فالتمارض بينهما محال الا أن يكون أحدهما ناسخاً وان كان خاصاً كان مخصصاً وما قاله الاسنوي يشتمل على صور لان الاحوال ثلاثة الاولى ان يكون التخلف لمانع الثانية ان يكون لفقد شرط الثالثة أن يكون في معرض الاستثناء كما في العرايا وفي كل من هذه الاحوال الثلاث اما أن تكون العلة منصوصة او مستنبطة فهي ست صور وقوله او كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل أى بنص قاطع لا يقبل التأويل وحينئذ لم يكن شيء من الاحوال الثلاث المذكورة وقوله والاقدرح أى وان لم يكن التخلف لاحد الثلاث بان لم يكن هناك مانع ولا فقد شرط ولا في معرض الاستثناء ولم تكن العلة منصوصة بما لا يقبل التأويل بل كان التخلف لغير ذلك كله وكانت العلة مستنبطة او منصوصة بما يقبل التأويل فافهم قاله الناصر اللقاني . وقوله الا في المنصوصة بما يقبل التأويل فيه اشارة خفية الى ان تقييد الآمدى بما لا يقبل التأويل منتقد وذلك لان عدم القدرح في المنصوصة بما لا يقبل التأويل انما هو لعدم التعارض ومتى انتفى التعارض انتفى القدرح فقوله لا يقدرح يلزم منه أنها منصوصة بما لا يقبل التأويل لان القدرح فرع التعارض ولا تمارض في القطعي وهذا الذى نقله صاحب جمع الجوامع عن الآمدى تمام عشرة اقوال محكية في القدرح قاله الشيخ خالد وفي البخارى ومحصل عبارة الآمدى فيها ان تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يمكن لان التخلف لو فرض فاما بظني ولا يمكن لعدم معارضته لقطعي واما بقطعي ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وهو محال الا ان يكون أحدهما ناسخاً كما صرح به الآمدى نفسه في الاحكام وعلى كل حال فالظني في جميع الاقوال على شيء واحد وهو تفسير العلة فمن فسرهما بمعنى المؤثر التام المستجمع لجميع الشروط وانتفاء الموانع قال ان التخلف قاذح ومن قال ان العلة هي الوصف الباعث المؤثر وحده لاجلة ما يتوقف عليه التأثير ويستلزم المعلوم واضاف التخلف للمانع او فقد

لغير مانع لزم أن يكون جوابه بأحد أمور ثلاثة<sup>(١)</sup> وهو إما منع وجود العلة في صورة

الشرط قال انه لا يقدر . وحينئذ يكون الخلاف لفظياً في الاقوال الستة التي حكاه المصنف . والقول العاشر الذي صرح به الجلال بقوله والا قدح الا في المنصوصة بما لا يقبل التأويل أخذ من كلام المصنف وانما ذكرنا كل هذا واطلنا فيه مع ان الخلاف لفظي لا يجوز الى التطويل وكثرة القول والقييل لكي يظهر الحق لدى عينين باصرة وبصيرة والله الموفق

(١) قال الاسنوى «لما تقدم ان النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدر الخ» ظاهر هذا القول ان الجواب عن النقض باحد الامور الثلاثة خاص بالقول بان النقض انما يقدر اذا كان التخلف لغير مانع وليس كذلك بل النقض اعتراض يتوجه على المستدل المثبت لعلية العلة على المذهبين غير ان الاعتراض به يتوجه مطلقاً على القائل بانه يقدر مطلقاً وعلى القائل بانه يقدر اذا كان لغير مانع بناء على انتفاء الموانع فلذلك كان الجواب بمنع وجود العلة في محل النقض او بدعوى وجود الحكم فيه مشتركاً بين الفريقين واما الجواب باظهار المانع فهو خاص بالقائل بان التخلف انما يقدر اذا كان لغير مانع فيكفي في دفع الاعتراض ان يبدي المستدل مانعاً لترتب الحكم على الوصف ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى وجوابه اى التخلف على القول بانه قاذح منع وجود العلة فيما اعترض به او منع انتفاء الحكم عن ذلك ان لم يكن انتفاء مذهب المستدل والا فلا يأتي الجواب بمنعه وعند من يرى الموانع اى يعتبرها بالنفي في قدح التخلف حتى اذا وجدت أو واحد منها لا يقدر عنده بيانها فيحصل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها اه فاشار الجلال بقوله حتى اذا وجدت الى ان القدرح انما يتوجه على صاحب هذا المذهب بناء على انتفاء الموانع فلا ينافى قوله سابقاً على القول بانه قاذح كذا يؤخذ من تقرير شيخنا عليه . وحاصله ان اعتراض المعارض بان العلة التي أثبت الدليل على وجودها قد وجدت في محل كذا وتختلف عنها الحكم يتوجه على كل من الفريقين والجواب المشترك بينهما اما بمنع وجود العلة في ذلك الحكم فلا تخلف فيه للحكم من العلة لعدم

النقض أودعوى وجود الحكم فيها أو اظهار المانع فلذلك أردفه المصنف به ،  
وأهمل رابعا وهو بيان كونه وارداً على سبيل الاستثناء<sup>(١)</sup> الاول من الامور الثلاثة  
منع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتمدة في عملية الوصف<sup>(٢)</sup>  
وجودها أو منع انتفاء الحكم بان يقول العلة موجودة والحكم موجود أيضا  
وعند من يرى ان التخلف انما يقدر اذا كان لغير مانع فيحصل الجواب باظهار  
المانع أو فقد الشرط الذي هو مانع ايضا

(١) قال الاسنوى « وأهمل رابعا وهو بيان كونه وارداً على سبيل  
الاستثناء » أقول أولا ان هذا النقض متفق على انه لا يقدر لانه وارد على  
جميع المذاهب فلا يتأتى من أحد أن ينقض به حتى يحتاج الى الجواب عنه  
وعلى فرض انه مختلف فيه فهو داخل فيما ذكره المصنف لان تخلف الحكم  
فيما ورد على سبيل الاستثناء انما هو المانع كالعرايا فان تخلف الحكم فيها وحرمة  
الربا انما كان لمانع وهو لزوم حرمان الفقراء كما تقدم ويجرى فيه حينئذ الخلاف  
فتنخرم المناسبة بالمانع لانه مفسدة على القول بان النقض قاذح مطلقا أولا تنخرم  
على القول بانه لا يقدر اذا كان التخلف لمانع وعلى كل حال فلا اهمال

(٢) قال الاسنوى « الاول من الامور الثلاثة منع وجود العلة في صورة  
النقض لعدم قيد الى آخره » أقول القيد المذكور اما ان يكون له معنى واحد  
يقع به الاحتراز ظاهرا كما يقال من قبل الشافعي تشترط النية في الوضوء كالتييم  
والعلة كون كل منهما طهارة عن حدث فان نقضه الحنفى بازالة النجاسة الحقيقية  
فانها طهارة ولا تشترط فيها النية اتفاقا فيجاب من قبل الشافعي بان قيد الطهارة  
عن الحدث مقصود ثمة فلم توجد العلة واما أن يكون ذلك القيد له معنى واحد  
ويكون وقوع الاحتراز به خفيا كما يقال من قبل الشافعي السلم الحال عقد  
معاوضة فيصح حالا كالبيع فينقض من قبل الحنفى بعقد المكاتبه  
فانها كذلك ولا تصح حالا اتفاقا فيجاب من قبل الشافعي بأن عقد المكاتبه  
ليس عقد معاوضة لان المقصود بعقد المعاوضة في العلة مبادلة العاقد المال  
بمال غيره وعقد المكاتبه مبادلة مال السيد بمال السيد فهو عقد ارفاق  
فانتفاء قيد المعاوضة فيها خفى واما أن يكون له معنيان يشتركان فيه اما



مثاله ما قاله المصنف في أول هذه المسئلة وهو أن يقول الشافعي فيمن لم يبيت النية في رمضان يعرى أول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفى بالتطوع فيجيبه الشافعي بأن العلة في البطلان هو عراء أول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العلة فيه ثم اذا منع المعلن وجود العلة في صورة النقص لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعتز أن يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه في صورة النقص فيه مذاهب حكاه ابن الحاجب من غير ترجيح أحدها وبه جزم الامام والمصنف أنه ليس له ذلك لانه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال<sup>(١)</sup> وعلة الامام بأنه نقل من مسئلة الى مسئلة يعني أن الانتقال

اشتراكا معنويا كما يقال من قبل الشافعي في صوم رمضان الصوم عبادة متكررة فيحتاج الى نية التعمين كالصلاة فينقضه الحنفى بالحج فانه عبادة متكررة بوجوبه على زيد وعمره فيجيب من قبل الشافعي بأن المراد بالتكرار هنا التكرار في الازمان لافي الاشخاص أو اشتراكا لفظيا كما يقال من قبل الشافعي جميع الطلقات الثلاث في قرء واحد غير بدعي كما اذا راجعها في قرء مع تحلل الرجعة فينقض الحنفى ذلك بجمعها في حيض فانه أيضا جمعها في قرء واحد مع أنه بدعي اتفاقا فيجيب من قبل الشافعي بأن المقصود بالقرء هو الطهر لا الحيض كذا يؤخذ من البدخشي موضعا ومن ذلك تعلم ان مثال الاسنوي فيمن لم يبيت النية في رمضان الى آخره من قبيل ما كان له معنى واحد يقع به الاحتراز ظاهرا لأن صوم رمضان لا يكون الا واجبا فقول الشافعي بقيد كونه واجبا وقع الاحتراز به ظاهرا من اضافة الصوم الى رمضان

(١) قال الاسنوي « فيه مذاهب حكاه ابن الحاجب من غير ترجيح احدها وبه جزم الامام والمصنف انه ليس له ذلك لانه نقل الى آخره » أي وهو غصب سواء قلنا انه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال أو قلنا أنه انتقال من مسئلة الى أخرى غير التي كانا فيها فان المراد من الامرين واحد وهو أن المعتز اذا أقام الدليل على وجود الوصف بتمامه فقد انتقل من وظيفة الاعتراض الى وظيفة الاستدلال وذلك غصب لا يجوز بمقتضى قانون المناظرة قال الفري

الى وجود العلة في صورة النقض انتقال من مسألة الى أخرى غير التي كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الامرين. والثاني له ذلك مطلقا لاذ النقض مركب من مقدمتين

وفيه نظر اذ النقض يسمع وفقا وهو مركب من اثبات الوصف ومن تخلف الحكم فيه واثبات مقدمة المطلوب ليس بنقل ويقرب منه ما أشير اليه في كلام المحقق المضد من أنه متمكن من أبطال دليل الخصم فيتمكن من متعماته واثبات الوصف منها وهذا مختار البعض وقيل ان كان وجود الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فليس له ذلك لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة والا فان ذلك لظهور كونه متمما لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب آخر أقول سبق ادعاء المستدل عليه وصف والمعرض وجوده في صورة النقض مع تخلف الحكم عنه ثم منع المستدل وجوده فيها دليل واضح على ان اثبات المعرض وجوده تميم للنقض لا انتقال وان كان حكما شرعيا وقيل لا يسمع أصلا مادام له طريق في القدح أولى من النقض والا لجائز وذلك لان الغصب والانتقال انما ينفيان استحسانا فلا يرتكبان اذا وجد الاحسن والا فالضرورة تجوزهما اهـ من البدخشي وما نسبته للفري هو بمعنى القول الثاني في كلام الاسنوي وما حكاه بقوله وقيل لا يسمع أصلا الخ هو معنى القول الثالث الذي جمعه الاسنوي رأى الآمدي وأقول قال في جمع الجوامع وشرحه المحلى وليس للمعرض بالتخلف الاستدلال على وجود العلة فيما اعترض به عند الاكثر من النظر ولو بعد منع المستدل وجودها للانتقال من الاعتراض الى الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليم مطلوبه من أبطال العلة وقال الآمدي له ذلك مالم يكن دليل أولى من التخلف بالقدح فان كان فلا اهـ أقول ان هذه المسئلة متعلقة بالجواب الاول وهو منع وجود العلة كما هو واضح ومن المقرر ان العلة تارة تكون وصفا ليس حكما شرعيا كالاسكار مثلا وتارة تكون حكما شرعيا كما قدمنا في قياس الضوء على التيمم ونحوه وقد حكى عن ابن الحاجب انه قال يمكن مالم يكن حكما شرعيا فقال صاحب جمع الجوامع ان هذا لم يوجد لغيره فتعال فريق هذا الذي قاله صاحب جمع الجوامع صحيح بناء على عود الضمير في

احدهما اثبات العلة والثانية تخلف الحكم واثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث الى آخر. والثالث وهو رأى الآمدى أنه ان تعين ذلك طريقا للمعترض في دفع كلام المستدل وجب قبوله وان أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى الى المقصود وقوله «ولو قال الخ» يعنى انه اذا منع المعلل وجود العلة في

يكن في كلام ابن الحاجب الى الحكم المعلل لا الى ما يعمل به اذ لو بناء على هذا لم يكن صحيحا لانه قد وجد لغيره كصاحب المقترح لابي منصور البروى بموحدة وراء مفتوحين حيث قال ان كان أى ما يعمل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعميل الحنفى وجوب المضمضة في غسل الجنابة بان الفهم محل يجب غسله من الخبث فيجب عنها فاذا نقض بالعين فالمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل اما اذا كان ما يعمل به امرا حقيقيا فله ذلك كتعميل الحنفى عدم ملك الاجرة فى الاجارة بالمقد بانها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالمقد كالمضاربة فان نقض بالشكاح منع وروده على المنفعة حينئذ فله اثباته بالدليل . قال شيخ الاسلام والمقترح فى المصطلح اسم كتاب ألفه أبو منصور المذكور فى علم الجدل وهو فقيه شافعى وقد شرحه تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله البصرى وعرف واشتهر باسمه وكثيرا ما ينقل عنه الشيخ السنوسى فى شرح كبراه فى التوحيد فيقول قال المقترح يراد به الشيخ المذكور وهو بصري بالبلاء الموحدة لا بالميم خلافا لما وقع فى حواشى الكبرى وقال الجلال المحلى على جمع الجوامع وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا اي بان كان عقليا قال المصنف لم يوجد لغيره قال ووجهه ان التخلف فى القطعى قادح بخلاف الشرعى لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط اه ووجه حمل كلام ابن الحاجب هنا على ذلك دون ما قاله العضد هو ان ابن الحاجب نفسه صرح فى المختصر فى مبحث النقض بان العلل العقلية علل بالذات فتبتلزم معلولها استازاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك فلا جرم دل الانفكاك على عدم العملية بخلاف ما نحن فيه من العلل فانها علل بالوضع فقد لا تستازم المعلول ولا يضر الانفكاك لما ناه ومن المعلوم انه متى كان الحكم عقليا كانت العلة عقلية اذ لا معنى لكون الحكم عقليا الا ان ترتبه

محل النقض ولم يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجودها<sup>(١)</sup> كما بينا وكان المعلن قد استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض كما ستعرفه فتمسك به المعترض فقال ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها في محل النقض فيجزم الأمدى بأنه لا يكون مسموعاً أيضاً قال لكونه انتقالا من نقض العلة الى نقض

عقلي وذلك انما يكون في العلل العقلية ويصرح بذلك بقية عبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر فانه قال بعد ما هنا وقصاري المعترض اثبات الوصف لان التخلف لذلك لا يقدر في العلل الشرعية عند الجمهور اه اى بخلاف العلل العقلية وبهذا يظهر ان مقالته صاحب جمع الجوامع في حل عبارة ابن الحاجب هو المتعين لتصريح ابن الحاجب به وان القول بان الامور العقلية تخص اذا كان المخصص عقليا لا يتأني في العلل لان العلة العقلية ما كانت تامة الا بانتفاء الموانع ووجدان الشروط لانها علل بالذات لا يتخلف عنها المعلول واما ما قاله العضد الموافق لما قاله صاحب المقترح من الفرق بين ما اذا كان المعلن به حكما شرعيا وما اذا كان امرا حقيقيا فلا يخلو عن شيء لان بيان الحكم الشرعي اى اثبات وجوده بالنسبة للمعترض اذا كان معللا به انما هو من حيث انه علة لا من حيث ذاته وظهور ان الاثبات له لذاته بعد علم مراده لا يضر وبهذا تبين ان ما فعله البدخشي من انه ان كان وجود الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فليس له ذلك الخ مبنى على ما قاله العضد وصاحب المقترح وقد علمت مافيه وانما زاد البدخشي لفظ وجود فقال ان كان وجود الوصف ولم يقل فان كان الوصف الخ لان الكلام في انه يمكن الاستدلال على وجوده ومعنى كون الوجود حكما شرعيا انه صفة حكم شرعي

(١) قال المصنف «ولو قال مادلت به على وجوده هنادل عليه ثمة الخ» قال الاسنوي «يعنى أنه اذا منع المعلن وجود العلة في محل النقض ولم يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجودها الخ» أقول حاصل هذا أن يقول المعترض للمستدل ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في الفرع موجود ههنا ودل عليها

دليلها وذكر ابن الحاجب مثله أيضاً ثم قال وفيه نظر<sup>(١)</sup> وظاهر كلام المحصول في محل النقض أيضاً فلم توجد في محل النقض لا تنتقض عليك فلا يسمع وهو مذهب الجدلين

(١) قال الاسنوى « وذكر ابن الحاجب مثله ثم قال وفيه نظر » أقول قال البدخشي وجهه البعض بأن غير المسموع إنما هو الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال وهذا انتقال من اعتراض إلى اعتراض والبعض بأن الفرض ان لا تثبت العلية بالدليل المذكور وهو تارة يكون بالقدرح في نفس العلة واخرى بالقدرح في الدليل وصورة ذلك على ما ذكره الجاربردي ان يقال من نوى قبل الزوال في رمضان صح صومه كمن نوى من الليل والجامع الاثنيان بمعنى الصوم لان الصوم امساك في جميع النهار مع النية فينقض بالصوم مع النية بعد الزوال فانه يخالف الحكم مع وجود العلة وهو الاثنيان بمعنى الصوم فيقال لانسلم وجود العلة ههنا فيجواب بأنه ينتقض دليل العلة حينئذ لدلالته على وجودها ههنا هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معيناً ولو ادعى أحد الامرين بأن قال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف ما كان فلا تثبت العلية يسمع وفاقا لانه لا انتقال من شيء الى آخر بالسكية قال الفري وفيه نظر لان نقض أحدهما مطلقا عين نقض أحدهما معيناً فهذا أيضاً انتقال أقول لانسلم انه انتقال بالسكية وإنما يلزم لو لم يتعلق ادعاء النقض ولو بالتريد بالعلية واما انه لا يثبت العلية كيف ما كان أى سواء لزم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها فلان المفروض ان النقض يبطل العلية وانه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما ما يقال من أن انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان كذا ذكره الفاضل أقول وذلك لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول كما مر اه وأقول قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى ولو دل المستدل على وجودها فيما علاه بها بموجود في محل النقض ثم يمنع وجودها في ذلك المحل فقال له المعارض ينتقض دليلك على العلة حيث وجد في محل النقض دونها على مقتضى منعك وجودها فيه فالصواب انه لا يسمع قول المعارض لانتقاله من نقض العلة الى نقض دليلها

أو صريحه يدل على أنه مقبول<sup>(١)</sup> وكلام المصنف محتمل الامرين وهو الى عدم القبول أقرب ومثال ذلك أن يقول الحنفى من نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياساً على من نوى ليلاً والجماع هو الاثنيان يسمى الصوم في الصورتين لان الصوم عبارة عن الامساك مع النية فيقول الشافعي هو منقوض بما اذا نوى بعد الزوال فان العلة وهى الاثنيان يسمى الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة فيقول الحنفى لانسلم أن العلة موجودة هناك فيقول الشافعي له ما ذكرته من الدليل على وجود العلة في صورة الخلاف دل بعينه على وجودها في صورة النقض ثم قال الامدى وابن الحاجب وغيرها ان طريق

والانتقال ممتنع وأشار بالصواب الى دفع قول ابن الحاجب وفيه أى فى عدم السماع نظر لان القدح فى الدليل قدح فى المدلول فلا يكون الانتقال اليه ممتنعاً اه وذلك أيضاً لما علمت من أن ما يقال من أن انتقاض دليل يستلزم ذلك انتقاض العلة ظاهر البطلان لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول لجواز أن يكون هناك دليل آخر يثبت العلية فلا يكون القدح فى دليلها قدحاً فيها ولا تبطل ببطلانه فكان كلام المعترض انما هو طلب دليل آخر يثبت به العلة وذلك غير ما كان يطلبه أولاً فهو انتقال قطعاً وبذلك بطل نظر ابن الحاجب بوجهيه وكان الصواب ما قاله صاحب جمع الجوامع من أن الصواب انه لا يسمع قول المعترض لما ذكره من انه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها بخلاف ما اذا ادعى أحد الامرين فلانه انما سمع وفقاً باعتبار نقض العلة لا باعتبار نقض الدليل ولذلك قال العضد هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معيناً ولو ادعى أحد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف ما كان فلا تثبت العلية كان مسموعاً بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر اه

(١) قال الاسنوى « وظاهر كلام المحصول أو صريحه قبوله الى آخره » أقول قد علمت أن الصواب عدم قبوله وان قول المصنف فهو نقل الى نقض الدليل ظاهر فى ذلك واحتماله غير ذلك ضعيف جداً ولذلك قال الاسنوى وهو الى عدم القبول أقرب

المعترض والحالة هذه أن يقول<sup>(١)</sup> ابتداء يلزمك اما انتقاض دليلك أو انتقاض علتك لان العلة ان كانت موجودة في صورة النقض فقد انتقضت وان لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل . وقوله « أودعوى الحكم » هذا هو الطريق الثاني في دفع للنقض<sup>(٢)</sup> وهو أن يدعي المعلن ثبوت الحكم في تلك الصورة التي نقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديرياً<sup>(٣)</sup> فالتحقيقى مثل أن يقول الشافعى السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل قياسا على البيع فينقضه الحنفى بالاجارة فانها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها فيقول الشافعى ليس الاجل شرطا لصحة عقد الاجارة أيضا بل التأجيل الذى هو فيها انما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين اذ لا يتصور استقرار المنفعة المدومة في الحال ولا يلزم من كون الشيء شرطا في الاستقرار أن يكون شرطا في الصحة . ومثال التقديرى أن يقول المستدل رق الام علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المنورور بحرية الجارية فان رق الام موجود مع انتفاء رق الولد فيقول المعلن رق الولد موجود تقديرا لانا لو لم نقدر رقه لم نوجب قيمته

(١) قال الاسنوى « ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ان طريق المعترض والحالة هذه الى آخره » أى الطريق التى توصله الى سماع اعتراضه اتفاقا أن يقول الخ أى لانه ادعى أحد الامرين على وجه ما سبق عن المضد وقد علمت أنه مسموع اتفاقا

(٢) قال المصنف « أودعوى الحكم » قال الاسنوى « هذا هو الطريق الثانى فى دفع نقض الحكم الى آخره » وهذا جواب على الاعتراض بتخلف الحكم عن العلة في صورة النقض

(٣) قال الاسنوى « وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديرى الى آخره » أشار بذلك الى أن المثال الاول فى كلام المصنف لما كان ثبوته تحقيقياً والثانى لما كان تقديرى كما يفيد قول المصنف بعد ذكر المثال الاول ولو تقديرى كقولنا الى آخره

لان القيمة للرفيق لالحر والاول وهو التحقيق يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهباً للمعلل<sup>(١)</sup> سواء كان مذهباً للمعارض أم لا كما قاله في الحصول وفي تمكين المعارض من الاستدلال على عدمه الاقوال التي تقدمت في العلة كما قاله ابن الحاجب وغيره وأما الثاني وهو التقدير فتوقف فيه الامام ومختصرو كلامه وجزم المصنف بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن الحاجب . وقوله « أو اظهار المانع » هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض<sup>(٢)</sup> ومثاله أن يقول الشافعى القتل العمد المدون علة في وجوب القصاص وحينئذ فيجب في المنقل فينقضه الحنفى بقتل الوالد ولده فيقول الشافعى انما لم أوجب على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سبباً لوجود الولد فلا يكون الولد سبباً لعدمه

قال « تنبيه دعوى ثبوت الحكم أو نفيه عن صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالاثبات أو النفى العامين وبالعكس » أقول لما تقدم الكلام في حد النقض ومحل قدحه وطريق دفعه شرع في بيان ما يكون نقضاً مما لا يكون فنقول دهوى الحكم قد تكون في بعض الصور وقد تكون في كلها<sup>(٣)</sup> فان كان في البعض ففيه أربعة

(١) قال الاسنوى « والاول وهو التحقيق يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهب المعلل الى آخره » وذلك لانه لا يمكن المعارض أن يقول الحكم غير ثابت هنا على مذهبي بل انما يوجه النقض اذا كان انتفاء الحكم متفقاً عليه أو على مذهب المستدل حتى يتأتى للمعارض ان يقول للمستدل الحكم غير ثابت اتفاقاً او على مذهبك ولذلك قال في جمع الجوامع أو من انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاء مذهب المستدل قال الجلال والا فلا يتأتى الجواب بمنعه أى منع الانتفاء لانه مذهب فكيف يمنعه ويدعى الحكم على خلاف مذهبه

(٢) قال المصنف « أو اظهار المانع » قال الاسنوى « هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض الى آخره » هذا الطريق جواب خاص بالقائل بأن النقض لمانع لا يقدح كما قدمناه وباقى الكلام واضح

(٣) قال المصنف « دعوى ثبوت الحكم أو نفيه الى آخره » قال الاسنوى « شرع في بيان ما يكون نقضاً مما لا يكون فنقول دعوى الحكم الى آخره »



قسام لانه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة وان ادعى نفيه فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة فدعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالنفي العام أي بنفي ذلك الحكم عن كل صورة لان الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية لالنفي عن بعض الصور لانه لامناقضة بين التضيئين الجزئيتين ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالاثبات العام أي باثباته في كل صورة لان السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية لا باثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين ثم دعوى الثبوت في صورة معينة تنتقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك

أقول دعوى ثبوت الحكم في محل يكون من المستدل ونقضه بالنفي يكون من المعارض ودعوى نفي الحكم من المعارض يكون نقضه بالاثبات من المستدل قال الكلام على التوزيع والاجل بيان ما يكون نقضا وما لا يكون نقضا من كل منهما ذكر المصنف هذا التنبيه فلو ادعى المستدل ثبوت الحكم فاما أن يدعيه في صورة معينة نحو زيد كاتب أو صورة مبهمة نحو انسان ما كاتب فنقض المعارض الذي يقبل منه في المعينة أن يقول زيد ليس بكاتب وفيهما لاشئ من الانسان بكاتب وان ادعى المعارض نفي الحكم فاما ان يدعيه في صورة معينة كان يقول زيد ليس بكاتب أو بصورة مبهمة كان يقول انسان ما ليس بكاتب فنقض المستدل الذي يقبل منه في المعينة أن يقول زيد كاتب وفيهما أن يقول كل انسان كاتب ومحصل هذا يرجع الى القاعدة المنطقية ان نقيض الموجبة ولو جزئية سالبة كلية ونقيض السالبة الجزئية موجبة كلية الا اذا ادعى المستدل ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة فنقضه المعارض بالسلب الجزئي فلا يقبل لانه لامناقضة بين الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية لجواز أن يكون الايجاب في بعض الافراد والسلب في البعض الآخر ، وكذلك اذا ادعى المعارض نفي الحكم في صورة معينة أو مبهمة فاذا أثبت المستدل الحكم في بعض الصور لا يقبل نقضه لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين الموجبة والسالبة فالصور ثمانية لان دعوى الحكم قد يكون في صورة معينة أو مبهمة أو جميع الصور وعلى كل منها

بالعكس ولم يصرح به المصنف <sup>(١)</sup> وإلى هذه الأقسام أشار بقوله دعوى ثبوت الحكم إلى العامين وتقرير كلامه دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة تنقض بالنفي العام، ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنقض

فالمدعى إما إثبات الحكم أو نفيه وعلى كل من النفي والإثبات في الثالثة فالنقض إما بصورة معينة أو مبهمة لأن الثالثة وهي دعوى الحكم في الجميع نفيًا ينقض بالاجاب الكلّي والجزئي وإثباتًا ينقض بالسلب الكلّي والجزئي وإنما قلنا إن دعوى إثبات الحكم من قبل المستدل ودعوى النفي من قبل المعارض لأن المستدل هو المدعى فوظيفته الإثبات والاستدلال والمعارض وظيفته الاعتراض ونفي ما أثبتته المدعى - هذا إيضاح ما قاله المصنف والاسنوي من قوله دعوى ثبوت الحكم مع قوله وبالعكس

(١) قال الاسنوي « نعم دعوى الثبوت في صورة معينة تنقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك بالعكس ولم يصرح المصنف بذلك » أقول قال الجاربردي في ظاهر كلامه تساهل لاشعاره بأن ثبوت الحكم في صورة معينة إنما ينقض بالنفي العام فقط والنفي عن صورة معينة بالإثبات العام فقط مع أن الأول ينقض بنفيه عن تلك الصورة بعينها أيضاً وكذا الثاني بإثباته في هذه الصورة ورده البدخشي فقال لأن سلم الأسماء بذلك بل فيه بيان أن كلاماً يصح لنقص ما يقابله لا أنه المتمعن فقط اهـ فذكر النفي العام في مقابلة الإثبات في صورة معينة أو مبهمة إنما هو ليكونه مقابلاً لذلك فيناقضه لا لخصوصه وكذا ذكر الإثبات العام في مقابلة النفي عن صورة معينة أو مبهمة إنما هو لما ذكر لا لخصوصه فيكون في كلام المصنف بيان لكل مقابل بنقض لما عرف أنه الكلام هنا مبني على القاعدة المنطقية التي قدمنا فالافتصاح على النفي العام في الأول والإثبات العام في الثاني من قبيل النص على المتروك فقط ومن ذلك تعلم اندفاع ما يشعر به كلام الاسنوي من الاعتراض على المصنف أنه لم يصرح به لأنه وإن لم يصرح به لكنه مستفاد من كلامه بالطريق الأولى

بالاثبات العام وهو من باب الالف والنشر على جمل الاول للثاني والثاني للأول<sup>(١)</sup> وان كان الاحسن عكسه كما قاله الشلوبين ليكون على وفق الترتيب . وقوله « وبالعكس » اشار به الى القسم الآخر وهو أن يكون دعوى الحكم العام تنقض ويندخل فيه أيضا أربعة أقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام تنقض بنفيه عن صورة معينة أو مبهمة ودعوى النفي العام تنقض باثباته في صورة معينة أو مبهمة لان الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين

قال « الثاني عدم التأثير بأن يبقى الحكم بعده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلّة أخرى . فالاول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء . والثاني الصبح لا يقصر فلا يقدم اذ انه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر . والاول يقدر ان منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلمتين والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلمتين ، وذلك جائز في المنصوصة كالايلاء واللعان والقتل والردة لا في المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما يصرفه عن الآخر وعن المجموع » أقول الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلّة عدم التأثير وعدم العكس وانما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنييهما فعدم التأثير<sup>(٢)</sup> هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه

(١) قال الاسنوي « فهو من باب الالف والنشر على جمل الاول للثاني والثاني للاول الى آخره » أي فهو من الالف والنشر الغير المرتب والا ل قيل ينقض بالنفي أو الاثبات ليرتد النفي المتقدم الى الثبوت المتقدم والاثبات المتأخر الى النفي المتأخر كما قاله البدخشي والامر في ذلك سهل

(٢) قال المصنف « الثاني عدم التأثير بأن يبقى الحكم بعده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى الى آخره » قال الاسنوي « وانما جمع بينهما لتفاوت معنييهما فعدم التأثير الى آخره » أقول العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة وذلك لان من شروط العلة على القول بامتناع التعليل بعلمتين ان

علة وعدم العكس هو أن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى غير العلة الأولى وسماه الامام العكس والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لان العكس هو انتفاء الحكم لا انتفاء العلة فنثال الاول قول الشافعية في الدليل على بطلان بيع الغائب<sup>(١)</sup> مبيع غير مرئي فلا يصح كالطبر في الهواء والجامع بينهما هو عدم

تكون منعكسة فيكون عدمه قادحا على هذا القول فاختلاف اولاً في أن العكس شرط أو ليس بشرط فن منع التعليل بعلمتين قال انه شرط فعدمه حينئذ قادح ومن قال انه ليس بشرط وانما الشرط هو الطرد وهو ان يثبت الحكم لثبوت العلة الا لما منع على قول أو مطلقاً على قول آخر كما قدمناه في تخلف الحكم عن العلة جوز التعليل بعلمتين فلهذا قال ان عدم العكس ليس بقادح فهو عبارة عن تخلف العلة عن الحكم بان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا مع تسليم ان العلة علة وان الوصف الذي انتفى ووجد الحكم بدونه وصف مؤثر كالوصف الآخر الذي وجد به الحكم في المحل الآخر وأما عدم التأثير فهو بيان ان الوصف لا مناسبة فيه للحكم كما يظهر لك من الامثلة الآتية لعدم التأثير ولذلك فصلهما صاحب جمع الجوامع وجعل كلا منهما قادحا مستقلاً وعبر عن عدم العكس بالعكس وفسر الجلال لفظ العكس في كلام مصنفه بتخلفه وفسر الضمير في قول مصنفه أيضاً وهو انتفاء الحكم لا انتفاء العلة بالعكس للإشارة الى ان المراد بالعكس اولاً في عبارة مصنفه تخلفه وبضميره العائد عليه نفسه لا تخلفه وقصد بهذا الاستخدام بيان ان العكس تارة يطلق ويراد به تخلفه أي عدم العكس وذلك في مقام عده من القوادح على القول بذلك وتارة يراد نفسه في مقام عده شرطاً على القول به أيضاً وعلى هذا فتعبير الامام بالعكس ليس بخطأ لما علمت ان المراد منه في هذا المقام هو تخلفه لا نفسه فعبارته وعبارة المصنف واحدة وانما قصد المصنف بالمدول عن عبارة الامام بيان مراد الامام فقط لا الاعتراض عليه

(١) قال الاسنوي «فنثال الاول قول الشافعية الخ» اقول قال في جمع الجوامع وشرحه للمحل ومنها أي من القوادح عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه للحكم ومن ثم اي من هنا وهو تنقي المناسبة فيه اي من اجل ذلك اختص

الرؤية فيقول المعترض عدم الرؤية ليس مؤثرا في عدم الصحة لبقاء هذا الحكم في هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو رآه لا يصح بيعه لعدم بقياس المعنى لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يتأتى فيه أي لانه لم يدع فيه مناسبة بالذات كما سبق فلا يتأتى القدر بعدم التأثير فيه وبالمستنبطة المختلف فيها فلا يتأتى في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها لانهما لا بد أن يكونا علة في الواقع صونا للنص والاجاع عن الخطأ فلا يقدر فيها بعدم المناسبة وهو اربعة القسم الاول عدم التأثير في الوصف بكونه طرديا كقول الحنفى في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانها كالمغرب فعدم القصر في عدم تقديم الاذان طردى لا مناسبة فيه ولا شبه وعدم التقديم موجود فيما يقصر . وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف أى أن عدم القصر الذى جعل هو العلة لا مناسبة فيه أصلا فهو طردى وزيادة على ذلك لا شبه فيه فلا يتأتى فيه قياس الشبه كان يقال تردد بين الرباعية والثلاثية فوجدناه أكثر شبيها بالثلاثية فالحقناه بها والثاني عدم التأثير في الاصل بابداء علة لحكمه مثل أن يقال في بيع الغائب مبهم غير مرئى فلا يصح كالطير في الهواء فيقول المعترض لا أثر لكونه غير مرئى في الاصل فان المعجز عن التسليم فيه كاف في عدم الصحة وعدمها موجود مع الرؤية وحاضله معارضة في الاصل بابداء علة غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلمتين وانما قال الجلال وعدمها موجود مع الرؤية للاشارة الى أن عدم مناسبة الوصف للحكم اما لذاته كما في القسم الاول وهو عدم التأثير بكونه طرديا أو لوجود غيره المانع من مناسبة كما في القسم الثاني فان عدم الرؤية وان ناسبت عدم صحة البيع في ذاته لكن لا يناسبه هنا أى فيها وجد فيه مانع آخر وهو المعجز عن التسليم اذ لو ناسبه وترتب عليه المنع لصح البيع عند الرؤية مع كونه في الهواء وليس كذلك وعبارة صاحب جم الجوامع في شرح المختصر صريحة فيما قلنا حيث قال وهو اربعة أقسام مالا تأثير له مطلقا ومالا تأثير له في ذلك الاصل وما اشتمل على قيد لا تأثير له ومالا يظهر فيه شيء من ذلك ولكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره اه فانظر الى قوله

القدرة على تسليمه ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياساً على

ومالا تأثير له في ذلك الاصل حيث قصر عدم التأثير على هذا الاصل وحاصل عبارته أن الوصف ان كان لا مناسبة فيه لذلك الاصل ولا لغيره فعدم التأثير في الوصف وان كان لا مناسبة فيه لخصوص الاصل لوجود مانع وان ناسب الحكم في ذاته فعدم التأثير في الاصل . وان كان لا مناسبة فيه لافي الاصل ولا في الفرع ولا يفيد المعلل ذكره تقعا فعدم التأثير في الحكم . وان كان يناسب الحكم لكن لا اطراد له في كل صور النزاع فعدم التأثير في الفرع اه وقوله ولا يفيد المعلل ذكره تقعا يفيد ان هناك ما يصلح علة سوى مالا يفيد تقعا وحينئذ فالاقسام متباينة لانه ليس في الاول ما يصلح علة أصلاً لان المذكور بتهامه عدم التأثير ولذا خص بعدم التأثير في الوصف والثاني يصلح علة للحكم في ذاته لكن لا يصلح علة في هذا الاصل لوجود المانع فلذا خص بعدم التأثير في الاصل والثالث موجود فيه ما يصلح علة في الاصل والفرع وهو كونهم كفاراً اتلفوا مالا فيحصل الحكم لكن فيه زيادة لا فائدة لها في حصول الحكم وهي قوله في دار الحرب فلذا خص بعدم التأثير في الحكم والرابع موجود فيه ما يصلح علة في الاصل دون الفرع فلذا خص بعدم التأثير في الفرع كذا يؤخذ ملخصاً من جمع الجوامع وشرحه وحواشيه وتقرير شيخنا عليه . ومن هذا تعلم أن المراد بعدم التأثير عدم المناسبة في الوصف للحكم بأحد الوجوه الاربعة وليس معناه ما قاله الاسنوى بقوله هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه علة اه فان هذا يرجع الى الاعتراض بتخالف العلة عن الحكم بأن يوجد هو دونها ولو كانت العلة فيها مناسبة للحكم وهذا ليس بصحيح وتعلم أيضاً ان هذا القادح خاص بقياس المعنى فلا يوجد في غيره كالشبه وخاص أيضاً بقياس المعنى الذي اختلف في علته المستنبطة فلا يتأتى في المنصوصة ولا في الجمع عليها ويعلم أيضاً ان ما مثل به الاسنوى بقوله فنال الاول قول الشافعية في الدليل على بطلان جيع الغائب الى آخره انما هو مثال لقدح تأثير الوصف في الاصل فقط وان كان

صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعي هذا الوصف غير منمكس لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف

الوصف مناسباً للحكم في ذاته كما سبق وقوله ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح إلى آخره إنما هو مثال للقسم الاول من عدم التأثير وهو عدم التأثير في الوصف لكونه طردياً وليس مثالا لعدم العكس ألا ترى الى قوله في المثال الاول فانه لو رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه فان هذا القول يدل كما قدمنا ان عدم تأثير عدم الرؤية هنا لوجود العجز عن التسليم لا لذاته وقوله في المثال الثاني فيقول الشافعي هذا الوصف غير منمكس لا يناسب ما عاله به بقوله لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف الى آخره فان قول الشافعي هذا الوصف غير منمكس يقتضى أن الحكم ثابت مع زوال الوصف الذى هو علة وان الوصف صالح للتعليل لان هذا هو العكس الذى اختلفوا في أنه شرط كما يقول من منع التعليل بعلتين فيكون عدمه قادحاً أو ليس بشرط كما يقول من جوز ذلك فلا يكون عدمه قادحاً وما في المثال ليس كذلك بل ان الوصف وهو عدم جواز القصر وصف طردى لا مناسبة له أصلاً لا في هذا الحكم ولا في غيره بدليل انه ثابت مع جواز القصر وعدم جوازه والحكم لا يترتب على الوصف وتقيضه وانما قول الاسنوى بعد ذلك وهذا المنع لعله اخرى غير عدم القصر فهذا لا دخل له في القدح وعدمه اذ يكفي الاول وهو أن الوصف طردى وليس على المعترض أن يبين ان حكم المستدل ثابت لعله أخرى أو ليس بثابت بل ذلك وظيفة المستدل الحنفى بعد بطلان قياسه بكون علة طردية لا مناسبة فيها أصلاً للحكم فهو من قبيل العدم لعدم تأثير الوصف . ولنذكر لك باقى أقسام عدم التأثير فنقول قال في جمع الجوامع وشرحه والثالث عدم التأثير في الحكم وهو اضرب ثلاثة لانه اما أن لا يكون لذكره أي الوصف الذي اشتملت عليه العلة فائدة كقولهم أي الخصوم الحنفية في المرتدين المتلفين مالنا في دار الحرب حيث استدلووا على نفي الضمان عنهم في ذلك مشركون اثلثوا مالا في دار الحرب فلا

في صورة أخرى غير محل النزاع كالظهور مثلاً فإنها تقصر مع امتناع تقديم أذنها وهذا المنع لعلة أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء

ضمان عليهم كالحربى المتناف مالنا ودار الحرب عندهم أي الخصوم طردي فلا فائدة لذكره إذ من أوجب الضمان من العلماء في اتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية أوجبوه وإن لم يكن أي الاتلاف في دار الحرب وكذا من نفاه منهم في ذلك كالحنفية نفاه وإن لم يكن الاتلاف في دار الحرب أي سواء كان في دار الحرب أم في دار الاسلام في الشقين فيرجع الاعتراض في ذلك الى القسم الاول لانه أي المعارض يطالب المستدل بتأثير كونه أي الاتلاف في دار الحرب أو يكون له أي لذكر الوصف المشتمل عليه العلة فائدة ضرورية كقول معتبر العدد في الاستحجار بالاحجار عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها موصية فاعتبر فيها العدد كالجوار فقوله لم يتقدمها موصية عديم التأثير في الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره لئلا ينتقض ما علل به لو لم يذكر فيه بالرجم للمحصن فانه عبادة متعلقة بالاحجار ولم يعتبر فيها المدد أو غير ضرورية فان لم تغتفر الضرورية بأن صح الاعتراض بمعاها لم تغتفر هذه بطريق الاولى والافتراء أي وإن اغتفرت الضرورية فقل يغتفر غيرها أيضاً وقيل لا مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تغتفر في اقامتها الى اذن الامام الاعظم كالظهور فان مفروضة حشو اذ لو حذف مما علل به لم ينتقض أي الباقي منه بشئ لكن ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه به من غيره اهـ وقول المصنف مع شرحه فيرجع الاعتراض في ذلك الى القسم الاول الخ أي يرجع في الضرب الاول وهو ان لا يكون لذكر الوصف الذي اشتملت عليه العلة فائدة الى القسم الاول من أقسام عدم التأثير وأشار بذلك الى ان معنى رجوعه الى الاول ان حاصل كل منهما يرجع الى طلب الدليل على علية الوصف وليس معناه انه منه أو عينه فان ما توجه عليه الاعتراض في هذا القسم هو ان العلة اشتملت على وصف طردي ولا فائدة فيه أو طردي فيه فائدة ضرورية أو فائدة غير ضرورية واما الاول فكان الاعتراض فيه على ان الوصف كله غير مناسب أصلاً كما سبق ثم قاله الرابع عدم التأثير في الفرع مثل ان يقال في



المنع وقد اختلفوا في عدم التأثير وعدم العكس هل يقدران أم لا وبني المصنف تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير كف فلا يصح كما لو زوجت بالبناء للمفعول أى زوجها الولي بغير كفء وهو أى الرابع كالثاني اذ لا أثر في مثاله للتقييد بغير الكفء فان المدمي ان تزويجها نفسها لا يصح مطلقاً كما لا أثر للتقييد في المثال الثاني بكونه غير مرثي وان كان تقي الاثر هنا بالنسبة الى الفرع وهناك بالنسبة الى الاصل . وأما عدم العكس فقال في جمع الجوامع وشرحه ومنها أى من القوادح العكس أي تخالفه كما سيأتى وهو أى العكس انتفاء الحكم لا انتفاء العلة فان ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة أبدا المسمى بالطرد فاباغ في العكسية بمالم يثبت مقابله بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور لانه في الاول عكس لجميع الصور وفي الثاني لبعضها وشاهده أى العكس في صحة الاستدلال به أى بانتفاء العلة على انتفاء الحكم قوله صلى الله عليه وسلم لبعض أصحابه أرايتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكلمهم قالوا نعم فقال فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر في جواب قولهم أيا نى أحدنا شهوته وله فيها أجر اى الداعي اليه قوله في تعديد وجوه البر وفي بضع احدكم صدقة الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم اى الوزر في الوطء الحرام انتفاؤه في الوطء الحلال الصادق بمحصول الاجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى بقياس العكس الآتى في الكتاب الخامس وبادر المصنف بافادته هنا مع العكس وان كان المبحث في القدح بتخلفه كما قال وتخلفه أى العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة قادح فيها عند مانع علتين بخلاف مجوزها لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الاخرى ولعنى بانتفاؤه أى انتفاء الحكم في قولنا المتقدم انتفاء الحكم لا انتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لانتفاؤه في نفسه اذ لا يازم من عدم الدليل الذى من جملته العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لولم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده ولتأ ينتفى العلم به اه وحاصله ان فى اصطلاح الاصوليين ما يسمى بطرد العلة والمراد بها هنا ثبوت الحكم لثبوت العلة وعكسه هو انتفاء الحكم لا انتفاء العلة فان كانا الحكم لا يتخلف أصلا عن العلة بل متى ثبت ثبت هو ومتى

الاول على أن الحكم الواحد بالشخص<sup>(١)</sup> هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين

انتفت هي انتفى هو كان عكس ذلك الطرد هو انتفائه عند انتفاءها دائما وهذا هو العكس الابغ وحينئذ يقال ان الطرد ثابت فان لم يثبت الحكم لثبوت العلة أبدا بأن ثبت لالثبوتها في بعض الصور فالعكس حينئذ غير مبلغ لان انتفاء الحكم لا انتفاء العلة في بعض الصور وهو ما انتفى بانتفاءها فيه دون ما لم ينتف به فيه بأن كان له علة أخرى فيه فان قلت الطرد كما ينتفى بثبوت الحكم مع انتفاء العلم في البعض ينتفى بوجود العلم مع انتفاء الحكم فانه يصدق حينئذ أنه لم يوجد بوجودها أبدا قلت اذا وجدت العلة وانتفى الحكم في البعض ووجد بوجودها وانتفى بانتفاءها في غيره فذلك البعض لا يقال فيه لم ينتف الحكم بانتفاءها لعدم انتفاءها والعكس غير الابغ هو أن ينتفى بانتفاءها في البعض ولا ينتفى به في البعض الآخر بان يوجد انتفاء العلة ولا ينتفى الحكم اذ لا يقال لم ينتف الحكم لا انتفاء العلة الابد تحق انتفاءها لان الغرض تقي التلازم بين الانتفاءين لا تقي وجود الانتفاءين وهو الثابت في صورة وجود العلة مع انتفاء الحكم ثم انه في هذه لو ثبت الانتفاء للانتفاء لا يقال انه عكس ابلغ لانه انما يكون اذا كان الانتفاء الثاني انتفاء علة وهذه ليست كذلك لثبوت نقضها بتخلف الحكم عنها ثم ان تخلف الانتفاء للانتفاء في جميع الصور وهو تخلف الابغ وغيره قاذع عند مانع علتين ومجوزها اذ لا عكس أصلا وانما الذي يخص مانع علتين هو تخلف الابغ فضمير تخلفه في قول صاحب جمع الجوامع وتخلفه قاذع عند مانع علتين راجع الى قوله فاباغ فالذي يخص فيه القدح لمانع علتين وعدمه لمجوزهما هو تخلف الطرد الابغ كذا يؤخذ من تقرير شيخنا على جمع الجوامع (١) قال الاسنوي « وقد اختلفوا في عدم التأثير وعدم العكس هل يقدران أم لا وبني المصنف الاول على أن الحكم الواحد بالشخص الى آخره » أفول قد علمت أن عدم التأثير أربعة أقسام أما القسم الاول فهو قاذع عند من جوز التعليل بعلتين وعند من منع لان حاصله كما علمت هو عدم المناسبة لكون الوصف طرديا لا مناسبة فيه أصلا للحكم فهو عبارة عن طلب الدليل على علية

فعند من ذهب الى امتناعه يكون قادحا لانه اذا عدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتا بعللة أخرى يحصل العلم بأن ذلك

الوصف ولاشك في قبوله وكذا في الثالث لان حاصله كما قال في جمع الجوامع وشرحه يرجع الى الاعتراض في ذلك الى القسم الاول لان المعترض يطالب باقامة الدليل على كون الاتفاق في دار الحرب مؤثرا في الحكم وكل من المختلفين بنى مذهبه على العلة غير التي بنى عليها الآخر حكمه فليس معنا علتان في شيء واحد بل ان علة وجوب الضمان لاعلة عدم وجوبه وأما الثاني فالخلاف فيه مبنى على الخلاف في جواز التعليل بعلتين فمن منع ذلك قال فيها بالقدح ومن أجاز قال لم يقدح ويعلم في القسم الثاني من قوله في جمع الجوامع وشرحه والثاني عدم التأثير في الاصل بابتداء علة لحكمه ومن قولها وحاصله معارضة في الاصل بابتداء غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين وعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر بابتداء علة أخرى وهى العجز عن التسليم ولذلك بناء بانون على التعليل بعلتين اه وحاصله أن المعترض لم يمنع علية علة المستدل مطلقا بل فيما وجد فيه وصف مقتض للحكم ولو انتفت علة المستدل وجعل هذا سبب الذم فهو معترف بصحة علة المستدل في ذاتها وانتاجها للحكم ولكن في غير هذه الصورة وكانت علة الحكم غير مطردة في صورة الرؤية مع العجز عن التسليم فلم تكن مناسبة لهذه الصورة بخلاف العجز عن التسليم فانه مناسب لهذه الصورة ولصورة عدم الرؤية فبناء على ذلك جعل علة المستدل غير مناسبة بالنسبة للاصل المذكور فقط لوجود علتين فيه احدهما عدم الرؤية والثانية العجز عن التسليم وهذا هو القول بالعلتين وأما ما قيل من أن حقه أن يقول ببناء على منع التعليل بعلتين اذ لو بنى على جوازه لم تتوجه المعارضة فوهم منشؤه عدم التأمل اذ كيف لا يتوجه مع ابطال علة المستدل بأنها لا تأثير لها مع العجز لانه مانع ولو وجدت الرؤية وكأنهم فهموا أن من جوز التمايل بعلتين علل بها في مسألة واحدة كما تقدم لهم لذلك نظائر وليس كذلك بل معناه أن الحكم الواحد يجوز أن يثبت في مسألة بعللة وفي أخرى بغيرها فاذا اجتمعا ولا مانع كالامس

الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحا لجواز أن يكون بقاء الحكم لوصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة وأما الثاني وهو عدم العكس فبناؤه على أن الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلمتين أم لا ، وبناؤه ظاهر مما تقدم فإن من يجوز ذلك لا يجعل هذا قادحا لجواز ثبوت حكم في صورة

والبول في نقض الطهارة بخلاف قيل كل واحدة منهما علة وقيل العلة المجموع وقد تقدم كل ذلك قاله شيخنا في تقريره وأنت لا يذهب عليك أن العجز عن التسليم الذي وجد مع عدم الرؤية في الطير في الهواء ولم ير انما منع كون عدم الرؤية مؤثرا في هذا الاصل لسكونه علة أخرى وجدت معه ولا يكون العجز عن التسليم مانعا من تأثير عدم الرؤية في هذا الاصل وقادحا الا اذا منعنا التعليل بعلمتين لان المعارض مسلم ان كلا منهما علة مناسبة للحكم وعلى ذلك يصح أن يقال بناء على منع التعليل بعلمتين كما يصح أن يقال وهذا هو القول بعلمتين لان كلا من مانع التعليل بعلمتين ومجيزه يقول بجواز وجود العلتين في شيء واحد ولكن الخلاف بعد ذلك في منع التعليل بهما أو جوازه . فالقول بوجود العلتين متفق عليه وجواز التعليل بهما مختلف فيه وأما قوله وكأنهم فهموا أن من جوز التعليل بعلمتين علل بهما في مسألة واحدة وليس كذلك بل معناه الى آخره فغير مسلم على إطلاقه فان بعض من جوز التعليل بعلمتين علل بهما في مسألة واحدة كما يفيد قوله قيل كل علة وسيأتي ما هو أصرح من هذا وأما الثالث فهو وان كان يشترك مع الثاني في أنه لا أثر في التقييد ولكن يخالفه من جهة ان تقي الاثر في الرابع بالنسبة الى الفرع وهناك بالنسبة الى الاصل ومن جهة ان الرابع يرجع الى المناقشة في الفرض وهو أى الفرض تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج أى اقامة الحجة كان يقول الخصم في المرأة المازوجة نفسها انما افرضه في التزويج بغير كفاء وأقيم الدليل عليه خاصة فقد خص الخصم دليله ببعض صور النزاع مع ان دعوى المستدل منع تزويجها نفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كفاء وفي قبول هذا الفرض أى تخصيص محل النزاع ببعض صور خلاف حكاها في جمع الجوامع وشرحه والاصح جوازه أى الفرض مطلقا وقيل لا وثالثها

لعلة وثبوت مثله في صورة أخرى لعلة أخرى . وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد ان بقي شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير وان بقي نوعه فهو عدم العكس <sup>(١)</sup> ووجه كون الاول واحدا بالشخص ان امتناع بيع الطير

يجوز بشرط البناء أى بناء غير محل الفرض عليه كان يقاس عليه بجامع أو يقال ثبت الحكم في بعض الصور فليثبت في باقيها اذ لا قائل بالفرق وقد قال به الحنفية في المثال المذكور حيث جوزوا تزويجها نفسها من كفء اهـ واحتاج الحنفية الى بناء غير محل الفرض على محل الفرض ليتم الاستدلال على كل مدعاه لعدم القائل بالفرض بنى محل الفرض أو غيره فتى ثبت الحكم في بعضها ثبت في باقيها وبهذا تعلم أن هذا الرابع مبنى على الخلاف في جواز تخصيص الاستدلال ببعض محل النزاع مع أن المدعى عام فمن أجازاه مطلقاً قبله مطلقاً ومن منع ذلك مطلقاً رده مطلقاً ومن أجازاه بشرط البناء ورده بغير هذا الشرط قبله مع الشرط ورده بدونه فليس الخلاف في هذا القسم ايضاً مبنياً على الخلاف في جواز التعليل بعلمتين وبذلك تعلم ان بناء المصنف الخلاف في عدم التأثير مطلقاً على الخلاف في جواز التعليل بعلمتين مستقلتين خاص بالقسم الثاني منه دون الاول والثالث والرابع وأما تخالف العكس أو عدم العكس أو العكس بمعنى تخلفه على اختلاف العبارات وكلها بمعنى واحد فالخلاف فيه مبنى على الخلاف في اشتراط انعكاس العلة وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة فمن شرطه بنى ذلك على منع التعليل بعلمتين كل منهما مستقلة بالافتضاء وقال ان تخلف العكس قادح لكن بشرط ان يكون تخلف عكس الطرد الا بالغ لانه هو الذى فيه الخلاف كما ذكرناه قريباً تقلا عن شيخنا في تقريره على جمع الجوامع ومن هذا تعلم ان قول الاسنوي وأما الثاني وهو عدم العكس فبناء الى آخره ليس خاصاً بما ذكرناه وهو عدم عكس الطرد الا بالغ واما غيره فهو قادح عند مانع علمتين ومجوزهما اذ لا عكس اصلاً حتى يقال يشترط أو لا يشترط وينبنى الاشتراط على المنع وعدمه على الجواز كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « وقد علمت من هذا ان الحكم الواحد ان بقي شخصه

في الهواء قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف منع تقديم الاذان فان الباقي منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لا تقصر انما هو المنع في الرباعية والذي كان ثابتا مع العلة انما هو منع غيرها لكنهما مشتركان في النوعية وهو منع تقديم الاذان وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن

بعد زوال العلة فهو عدم التأثير وان بقي نوعه فهو عدم العكس الى آخره »  
 أقول قد علمت ان المثال الذي مثل به بعدم التأثير هو مثال للقسم الثاني منه وهو عدم التأثير في الاصل بابداء علة لحكمه غير فاعلل به المستدل وان المعترض لم يمنع عليا علة المستدل مطلقا بل في هذا الاصل فقط لوجود المانع وهو وجود وصف فيه مقتضى للحكم فالمعترض جعل وجود هذا الوصف في هذا الاصل سببا في منع تأثير علة المستدل في حكمه فالحكم واحد والمحل واحد وقد وجد في هذا المحل علة تقتضي الحكم في هذا الاصل مع وجود علة المستدل وعدمها فان العجز عن التسليم بوجود في الطير سواء وجدت رؤيته أو لم توجد فالمعترض وان تقي عليا علة المستدل في هذا الاصل لهذا المانع فهو معترف بصحتها في ذاتها فكان شخص الحكم المعال واحدا جعل له المستدل علة وجعل له المعترض علة أخرى وجعل وجودها مانعا لتأثير علة المستدل بناء على رأيه من منع التعليل بعلمتين ومن هذا تعلم أن الخلاف في جواز التعليل بعلمتين مقطوع النظر فيه عند الكل عن كون الحكم واحدا بالشخص أو واحدا بالنوع وانما اتفق في هذا المثال أنه واحد بالشخص وأما عدم العكس فلكونه عبارة عن اثبات مثل الحكم الثابت في هذه الصورة في صورة أخرى بغير هذا الوصف الذي جعله المستدل علة في حكم صورته كان ذلك دليلا على عدم عليا هذا الوصف له في صورة المستدل والا لزم تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلمتين فلما كان الحكم واحدا في محلين احدهما صورة المعترض والثاني صورة المستدل قلنا انه واحد بالنوع باعتبار اختلاف المحل ولذلك لم يفصله اكثر الاصوليين هذا التفصيل .  
 وأما المثال الذي مثل به المصنف والاسنوى لعدم العكس فقد علمت انه مثال للقسم الاول من عدم التأثير .

يكون المراد ببقاء الحكم فيه إنما هو البقاء في تلك الصورة بعينها فافهمه . اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في جواز تعميل الحكم الواحد بعلمتين على مذاهب أحدها يجوز مطلقا <sup>(١)</sup> واختاره ابن الحاجب والثاني لا يجوز مطلقا واختاره الآمدي والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة <sup>(٢)</sup> واختاره الامام كما نص عليه بعد هذه المسئلة في الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا . ثم ان مقتضى كلام المصنف ان الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع <sup>(٣)</sup> وقال الآمدي محل الخلاف في الواحد بالشخص وأما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر في العال أم لا <sup>(٤)</sup> لكن الامام لما حكاه هنا ذكر ان

(١) قال الاسنوي « اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في تعميل الحكم الواحد بعلمتين على مذاهب أحدها يجوز مطلقا الى آخره » اقول وهذا هو الحق عند الجمهور فيجوز التعميل عندهم باكثر من دلة فلا يشترط الانكاس ولذا قال الامام نفي الاسلام الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة كذا في مسلم الثبوت

(٢) قال الاسنوي « والثالث يجوز في المنصوصة الخ » ونسبه في مسلم الثبوت للقاضي ابى بكر الباقلاني وحكى قولاً آخر بجواز التعدد في المستنبطة دون المنصوصة ونسب الى امام الحرمين انه يقول بجواز التعدد عقلاً ومنعه شرعاً ومثله في جمع الجوامع

(٣) قال الاسنوي « ثم ان مقتضى كلام المصنف أن الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع الخ » اقول سيأتي الكلام في هذا مستوفى ان شاء الله تعالى

(٤) قال الاسنوي « وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر في العال ام لا لكن الامام الخ » اقول قد علمت ان في العال الشرعية خلافا في اشتراط العكس وعدمه مبناه الخلاف في جواز التعميل بعلمتين كما سبق والمذهب الذي اختاره الامام هو جواز التعميل بعلمتين في المنصوصة دون المستنبطة وهو الذي اختاره المصنف على ما حكاه الاسنوي فلا بدع اذا قال

العلل الشرعية لا يشترط فيها العكس قال وفي العقلية خلاف بين أصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو أنه لا يشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه وأما صاحب الحاصل فإنه نقل عن الاشاعرة أنهم خالفوا في العقليات والشرعيات<sup>(١)</sup> وليس مطابقا لما في المحصول وإذا جرت بين ما قاله الامام هنا وبين قوله انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستنبطتين علمت أن حكمه بجواز العكس في العلل الشرعيات انما هو في المنصوصة دون المستنبطة ثم استدل المصنف على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلمتين منصوصتين بالوقوع<sup>(٢)</sup> فان اللعان

ان العلل الشرعية أى العلل المنصوصة لا يشترط فيها العكس واما العلل العقلية فقد علمت مما قدمناه انها علل مؤثرة بالذات وأنها علل تامة لا يتخلف عنها المعلوم بحال فان كان المراد بالعقلية هذه فلا خلاف لاحد في اشتراط العكس وان تخلفه يدل على عدم العلية واما اذا اريد بالعقلية ما تعرف بالعقل دون الشرع فان كان المعلوم فيها اعم من العلة فلا كلام في عدم اشتراط الانعكاس فان الحرارة كما تكون معلولة للشمس تكون معلولة للنار كما تكون معلولة للحركة السريعة ولكن متى وجدت واحدة منها استقلت بالمعلوم ولا يتخلف عنها بحال (١) قال الاسنوى « واما صاحب الحاصل فإنه نقل عن الاشاعرة أنهم

خالفوا في العقليات الخ » اقول هذا مذهب بعض الاشاعرة وهم القائلون ان المعلومات عقلية او شرعية تحصل عند علمها مطلقا لا بها فليس هناك تلازم عقلي بين العلل وبين المعلومات مطلقا وهذا مذهب تبين بطلانه في محله فان العلل العقلية هي التي يلزم من وجودها وجود معلولاتها ويمتنع تخلفه وكذلك العلل الشرعية الباعثة المؤثرة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وانتفاء المانع لا يجوز تخلف الحكم عنها ففي اى محل وجدت وجد الحكم ولذلك كان الخلاف في كون النقص قادحا او غير قادح لفظيا كما فصلناه من قبل

(٢) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على ان الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلمتين منصوصتين بالوقوع الخ » اقول اعترض على هذا بان الاحكام



والايلاء عاتان مستقلتان في تحريم وطء المرأة وكذلك من ارتد والعياذ بالله  
متعددة فان حكم اللعان على مذهب الشافعية وقوع الفرقة به ولا تحل له ابدا  
ومذهب الحنفية ان الفرقة لا تقع بمجرد اللعان بل لابد من تفريق القاضى فاذا  
فرق بينهما لا تحل له ابدا ايضا لكن اذا اكذب الزوج الملعن نفسه بعد وقوع  
الفرقة باللعان او بتفريق القاضى جاز له ان يتزوجها حتى لو فرضنا انه اكذب  
نفسه مع قيام الايلاء وحكمه على كلام المصنف او مع بقاء الظهار على ما يأتى  
فى كلام الاسنوى فقد زالت حرمة اللعان وبقيت حرمة الايلاء أو الظهار وكذلك  
اذا زالت حرمة الايلاء بالحنث والتكفير او زالت حرمة الظهار بالتكفير ولم يكذب  
الزوج الملعن نفسه فقد زالت حرمة الايلاء أو الظهار وبقيت حرمة اللعان  
وكذلك من ارتد والعياذ بالله تعالى ووجب قتله للردة وقتله فوجب قتله قصاصا  
فانه قد سلم فيسقط القتل للردة ويبقى القتل للقصاص وقد ينتفى القتل للقصاص  
بالقو ويبقى القتل للردة اذا لم يسلم وهذا دليل على ان الاحكام متعددة فليس  
هذا مما نحن فيه من اتحاد الحكم وتعدد العلة واجاب في مسلم الثبوت وشرحه  
بأن تعدد الاحكام لا يوجب تعددا في الذات فان الذات الواحدة ربما تضاف  
الى شيئين فتختلف بالاعتبار فتختلف الاحكام ولو تعددت لتعددت بالاضافة الى  
الدلة اذ ليس ما به الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان الاضافات لا  
توجب تعددا في الذات ثم قال في شرحه الفواتح وللخصم ان لا يقنع عليه بل  
يقول ان تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم تعدد المضاف وان لم يستلزم  
الاضافات الاخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة  
الى العمل تعددا في الذات لا يمكن بقاء أحد الحدين مع انتفاء الآخر فيمكن  
بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط ورد بان التعدد لا يوجب امكان البقاء  
لجواز كونها متلازمين أي مع تعدد الذات بتعدد الاضافة الى العمل قال صاحب  
مسلم الثبوت لو تعددت الذات لتعدد الوجود فتتعدد الاعداد فكان يتصور  
عند العقل انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع  
وهذا هو مراد شارح المختصر قال صاحب الفواتح عليه وللسائل أن لا يقنع

وجنى على شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة في اراقة دمه واذا ثبت ذلك في عليه ويقول ان اراد تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر تصورا مطابقا فاللزم ممنوع وان اراد انتفكاك احد التصورين عن الآخر فبطلانه ممنوع واعترض الآمدي بأن النزاع انما هو في الواحد بالشخص والمخالف بمنعه في الصور المذكورة ويقول ان المعلوم في تلك الصور هو واحد بالنوع فقال صاحب المسلم المفروض في الصور المذكورة التوارد للامل مما كما اذا بال ورعف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكاتب بازاء كل علة معلول شخص مغاير بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثليين قال في الفوائح وأنت لا يذهب عليك أن اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العمل في واحد شخصي فليس ههنا مثلان قافهم . ولما كان كلامه هذا خارجا عن محل النزاع اذ القدر المشترك واحد بالنوع والمعلول واحد بالشخص وليس ذلك محل النزاع قال رداعلى الآمدي في دعواه ان محل النزاع انما هو في الواحد بال شخص دون الواحد بالنوع . اعلم أنه قال الشيخ ابن الهيثم الظاهر بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على أن الكلام في الحكم الواحد بالنوع هل تعتمد علته وحينئذ يتم الكلام من غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التي قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية ويؤيده أنهم جعلوا من فروعه الانعكاس وهو ان ينتهى بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع حينئذ يجوز أن ينتهى الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه فلا انعكاس فلا يصح التفرع فافهم اه وأقول قال في جمع الجرامع وجوز الجمهور للتعامل بملتين وادعوا وقوعه الى آخر الاقوال التي قدمناها فكتب شيخنا على قول المصنف المذكور فقال اعلم ان محل النزاع هو تعليل الحكم الواحد بالشخص بملتين فأكثر بناء على ان كلا علة وعلى ان العلة بمعنى الباعث اى المنصف بالبعث بالعلل لا انه يكون باعنا اذا انفرد وحينئذ فالصحيح امتناعه علة لا وان من

الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الاولى لان كل من قال بالاول قال  
 جوز فقد اخل بقيد من هذه القيود وحيث يكون نزاعه لفظيا فتأمل اه  
 وكتب العطار على قول الجلال للحكم الواحد فقال اى بالشخص اذ الواحد  
 بالنوع يجوز تعدد علله كتعليل جواز حل قتل زيد بالردة وعمره بالقود وبكر  
 بالزنا كذا قالوا واذا تأملت وجدت عدم التعدد لان كل حكم معلل بعلة واما  
 النوع وهو القدر المشترك بين افراد القتل فلم يعمل وانما التعليل لافراد اه  
 ولكن الكلام فيما اذا اجتمعت هذه العلل في شخص كأن ارتد زيدا وقتل  
 عمدا وزنا وهو محصن فنقول قال في جمع الجوامع والصحيح القطع بامتناعه  
 عقلا مطلقا لازوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين اه قال شارحه الجلال فان  
 الشيء باستناده الى كل واحدة من علتين يستغنى عن الاخرى فيلزم ان يكون  
 مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم ايضا  
 تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالتأنيث مثلا نفس الموجود بالاولى  
 ومنهم من قصر المحال الاول على المعية . واجيب من جهة الجمهور بان المحال  
 المذكور انما يلزم من العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول فاما الشرعية التي هي  
 معارف مفيدة للعالم به فلا وعلى المنع حيث قيل به فما يذكره المجيز من التعدد  
 اما ان يقال فيه العلة مجموع الامرين مثلا او احدهما لا بعينه كما قيل بذلك او  
 يقال فيه يتعدد الحكم كما تقدم عن امام الحرمين ومال اليه المصنف اه وهذا  
 الذي قاله الجلال متبع فيه العضد في شرح المختصر وقد رده في مسلم الثبوت بان  
 الكلام في العلل الثامة المستجمعة لوجود الشرائط وانتفاء الموانع المفيدة  
 لوجود الحكم في الخارج وان كان ذلك بوضع الشارع فان وضعه حق لا في  
 الدليل الدال على الحكم والعلة الباعثة المؤثرة المستجمعة لما ذكر لا يتخلف عنها  
 الحكم ولا فرق في ذلك بين العال الشرعية والعلل العقلية ثم قال والصواب في  
 الجواب ان المفروض هنا هو التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام  
 فيه فيوجب كل عين ما يوجبه الاخر لا مثله حتى يلزم اجتماع المثليين ورده في الفوائج  
 بمعنى ما تقدم عن جمع الجوامع والجلال عليه من انه وان لم يلزم اجتماع المثليين لكن يلزم

بالتأني بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف فاعلمه واجتنب ما قاله  
الشارحون فيه نعم التمثيل بالايلاء فاسد فان الزوجة لا تحرم به أصلاً وليس فيه  
محال آخر وهو الجمع بين النقيضين وفي التعاقب ايضاً يلزم تحصيل الحاصل على انه متى  
كان كل من العلتين مستقلة بالتأثير فيلزم ان يكون الوجود الذي استفيد من احدهما  
غير الوجود الذي استفيد من الاخرى ويلزم من تعدد الوجود تعدد الموجود فيلزم  
وجود المثلين وعلى كل حال فاللازم اجتماع النقيضين في المعية والتعاقب وتحصيل  
الحاصل ايضاً في التعاقب فان قلنا بتعدد الازر والوجود يلزم وجود المثلين والسكل  
محال ومتى علمت ان من منع تعدد العلل فرض كلامه في الواحد بالشخص دون الواحد  
بالنوع وان مراده بالعلة العلة الباعثة الماثرة بالفعل التي استجمعت الشرائط وانتفت  
فيها الموانع وهذه لا يتخلف عنها معلولها قطعاً والعلل العقلية كالشرعية في ذلك  
سواء وان من جوز تعدد العلل اما ان يكون فرض كلامه في غير ما ذكر بأن اراد  
بالعلة الشرعية الوصف الباعث الماثر نفسه لاعم جملة ما يتوقف عليه من وجود  
الشرائط وانتفاء الموانع او اراد الواحد بالنوع وان كل علة تؤثر في شخص من  
افراد النوع غير ما تؤثر فيه الاخرى وحينئذ يكون الخلاف لفظياً وان لم يكن  
مراد القائل بالتعدد ما ذكر بل كان مراده القول بتعدد العلل المستقلة المستجمعة  
جميع الشرائط وانتفاء الموانع واجتماعها او تعاقبها على معلول واحد بالشخص  
كما هو موضوع كلام من منع التعدد كان قوله باطلا سواء كانت العلة منصوصة  
او مستنبطة في التعاقب او المعية قال صاحب جمع الجوامع في الاشباه والنظائر  
لا يجوز عقلاً اجتماع علتين على معلول واحد وهذا الاصل مهدنا له في شرح  
المختصر وناضلنا عنه وادعينا قيام القاطع عليه وحكمنا بأن مخالفه محجوج ببراهين  
العقول وكلام العقلاء في جميع العلوم من المتكلمين والاصوليين والفقهاء مطابقتين  
على هذا وما هي عندى الا قاعدة كامنة في أئدة العقلاء واختلاف الاصوليين  
فيه انما هو عند نظرهم في المسئلة بخصوصها ثم اذا خاضوا بعيداً عنها وجدت  
افئدتهم تحوم حول المنع فلا يوجد وصفان فصاعداً يحسن أن يضاف الحكم الى  
كل منهما لو انفرد والحال ان ذلك على وجهين أحدهما ان يتعاقبا وحينئذ فقد يضاف

الا الحث على تقدير الوطء وهذا المثال لم يذكره الامام هنا غير أنه ذكر في موضع آخر ما يوافقه وتبعه فيه المصنف وكأنه توهم أن الحلف على الشيء يكون

الحكم الى الاول كما في السببين اذا اجتمعا كمن احدث ثم أحدث حدثا على حدث لم يتخللها طهارة فان الحدث الثاني لم يفعل شيئا ويظهر اثر ذلك اذا فرعنا على القديم في ان سبق الحدث لا يبطل الصلاة انه لو أخرج باقي حديثه عمدا لم تبطل صلاته وقد يضاف الى الثاني فقط كما في احتمال السبب والمباشر وقد يضاف الى أمثلها أو أشبهها سواء كان الاول أو الثاني . الوجه الثاني أن يوجد معا فاما أن يبطل عملها بالكلية أو يعمل انسبهما أو يعمل واحد منهما لا بعينه أو يعمل مجموعهما أو يعمل كل منهما لكن يكون الثاني حكما لاحكاما واحدا فهذه خمسة طرق لاسداس لها وليس في شيء منها اعمال علتين مستقلتين بل اما لاعمال فلا حكم فراراً من العمل بملتين واما اعمال ولكن حكان أو اعمال ولكن لعللة والشريعة على هذا جارية وفروع الفقه دائرة ثم ذكر فروعا نفيسة اذكرلك بعضها منها القاتل المرتد ازدحم على قتله علتان القتل فمأخذه قصاصا والردة فمأخذه تطهيرا للارض من المفسدين ولا يمكن اعمالها لضيق المحل عنهما ولو ارتفع أحدهما بان يعود الى الاسلام أو يعفو عنه ولى الدم والسرفى ذلك ان غرض الشارع من تطهير الارض من المفسدين حاصل بازهاق روحه باي وجه كان وغرض ولى الدم من الإشفى لا يحصل الا بمباشرة القتل فيسلم اليه ولم يقل أحد باعمال العلتين وأن القتل يقع عن الامرين الى آخر ما ذكره من الفروع النفيسة وبهذا تعلم ان الحق مع الآمدى وان الحق ان الخلاف لفظي لان من البعيد جداً أن يقول الجمهور الحق جواز التعدد ووقوعه مع كون المراد بالعلة العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع المانع مع ما يلزم عليه من المحال الذي يعد انكاره مكابرة واما ما قدمناه عن الكمال بن الهمام من أن ما ذكره يدل على ان الكلام فى الحكم الواحد بالنوع وما أيده به صاحب الفوائح أنهم جعلوا من فروعه الانعكاس الخ فيدفعه ان عدم العكس انما يكون بوجود الحكم مع

محرمًا له<sup>(١)</sup> ولو مثل بالظهار لاستقام. وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بأن الحكم فيها إنما هو مستند الى ما ظن المجتهد أنه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلمتين لأن ظن ثبوت الحكم لاجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لاجل الوصف الآخر أو لاجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الظن بعملية كل منهما ومثال ذلك اذا أعطى شيئاً لفقيه فقير فانه يحتمل أن يكون الاعطاء للفقيه وأن يكون للفقر فلا يجوز استداده اليهما لما قلناه وهذا الدليل منقوض بالدليل المنصوصة<sup>(٢)</sup> واختلف القائلون بالجواز اذا اجتمعت فقليل كل واحدة علة

علة في صورة ومع علة أخرى مع غيرها والنوع اذا وجد في محل لا يوجد الا في شخص واحد فكان الموجود من الحكم في كل صورة حكماً واحداً بالشخص فلزم تعدد العمل للملوك واحد شخصي فليس معناه حينئذ الا الحكم الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع

(١) قال الاسنوي « نعم التمثيل بالايلاء فاسد الى أن قال - وكأنه توهم ان الحلف على الشيء يكون محرماً له الخ » أقول لا كلام في ان الحلف على الشيء محرم له لان الحنث يؤدي لهتك حرمة اسم الله تعالى قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم « لم تحرم ما أحل الله لك » وكان قد حلف يميناً على شيء وعلى فرض ان مذهبه عدم حرمة الشيء المحلوف عليه فلا يلزم أن يكون المثال خاصاً بمذهبه وكثيراً ما تقدم أمثلة بعضها على مذهب الشافعية وبعضها على مذهب الحنفية على ان ما فيها فروض وضعت للتمثيل وايست هي الادلة الحقيقية للمذاهب الا ترى الى ما مثلوا به للقسم الرابع من أقسام عدم التأثير وهو عدم التأثير في الفرع فان دليل المذهبين ليس ما ذكره بل مذهب الشافعي ان عقد المرأة لا يصح مطلقاً سواء كان الزوج كفواً أو لا فقد الاولياء كلهم أو بعضهم أو لم يفقدوا واستدل الشافعي بحديث عائشة « أيما امرأة تكلمت بفير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات » والحنفية استدلوا بغير هذا من الاحاديث كما في الفروع

(٢) قال الاسنوي « وهذا الدليل منقوض بالعمل المنصوصة الخ » أقول هذا

مستقلة<sup>(١)</sup> ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة<sup>(٢)</sup> وقيل العلة واحدة لا بعينها<sup>(٣)</sup> اذا علمت جميع ما قاله المصنف وهو أن عدم التأثير وعدم العكس أعما

القائل فرق بين المنصوصة والمستنبطة فقال لأن الاوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز أن يكون مجرعهما العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف مانص على استقلاله بالعلية فالجواب ما أجاب به الجلال بأنه يتعين بالاستنباط أيضاً ثم قال وحكى ابن الحاجب عكسه أيضاً أى الجواز في المستنبطة دون المنصوصة لأن المنصوصة قطعية فلو تعددت لزِم المحال الا أن بخلاف المستنبطة لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع مجرّع الاوصاف وأسقط المصنف هذا القول لقوله لم أره لغيره اهـ

(١) قال الاسنوى « اذا اجتمعت فصيل كل واحدة علة مستقلة الخ » أقول يلزم على هذا أن يتوارد على المعلول الواحد بالشخص مؤثرات كل منها يقتضى وجودا مستقلا فيلزم أن يكون مستغنيا عن كل واحد منها وغير مستغن عن كل واحد منها وفي ذلك جمع بين النقيضين سواء أثرت فيه معا أو تعاقبت في التأثير ويلزم زيادة على ذلك تحصيل الحاصل في التعاقب والكل محال كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « وقيل المجموع علة واحدة » أقول يلزم على هذا أن يكون كل واحدة حينئذ جزء علة وقد فرضنا كل واحدة منها علة مستقلة بالتأثير ويلزم عليه الجمع بين النقيضين لأن كل واحدة منها تكون علة تامة مستقلة وغير مستقلة بل جزء علة وهذا محال وبفرض التسليم يكون هذا خروجاً عن محل النزاع لأن النزاع في تعدد العلل وعلى القول بأن المجموع علة واحدة لا تعدد

(٣) قال الاسنوى « وقيل العلة واحدة لا بعينها » أقول يلزم على هذا أن مفهوم واحدة لا بعينها مفهوم كل مندرج تحته كل واحدة منها بعينها وكل واحدة منها واحد بالشخص ولا وجود للكل الطبيعى الا وجود فرد الشخص فهذا الكل لا تأثير له في وجود المعلول الخارجى الا اذا كان موجوداً في الخارج وهو موجود في كل واحدة فالمؤثر كل واحدة لعدم ترجيح فرد على فرد فيلزم عليه ما لزم على الاول ولو سلمنا جدلاً ان هذا الكل هو المؤثر وهو واحد لا تعدد

يقدم حان اذا منعنا تعليل الحكم الواحد بالمئين<sup>(١)</sup> وان الراجح في التعليل بعلمتين منعه في المستنبطة دون المنصوصة علمت أن الراجح عنده انهما يقدمان في المستنبطة دون المنصوصة<sup>(٢)</sup> وهو خلاف ما في المحصول فان حاصل ما فيه انهما لا يقدمان قال « الثالث الكسر . وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها . قيل خصوصية الصلاة ملغى لان الحج كذلك فبقى كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض » أقول الثالث من الطرق الدالة على ابطال العلة الكسر وهو أن تكون العلة مركبة فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزأيه<sup>(٣)</sup> ثم ينقض الجزء الآخر

فيه فيرد عليه ما ورد على القول الثاني من انه خلاف المفروض ومتى بطلت هذه الاقوال تعين القول بنعم تعدد العامل واتباع ما قدمناه عن التاج السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر وان الخلاف لفظي كما قدمناه عن شيخنا في تقريره على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « اذا علمت جميع ما قاله المصنف وهوان عدم التأثير وعدم العكس انما يقدمان الى آخره » أقول قد علمت حقيقة الحال في ذلك مما قدمناه فتذكره

(٢) قال الاسنوي « علمت ان الراجح عنده انهما يقدمان في المستنبطة دون المنصوصة الى آخره » أقول ان صاحب جمع الجوامع قال وجوزه ابن فورك والامام الرازي في المنصوصة دون المستنبطة اه وهذا يوافق ما رجحه المصنف فلعل ما في المحصول قول آخر للامام

(٣) قال المصنف « الثالث الكسر وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر الخ » قال الاسنوي « وهو ان تكون العلة مركبة فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزأيه الى آخره » ظاهر هذا ان القادح هو كل من الغاء أحد جزئي العلة ببيان عدم تأثيره ونقض الآخر مع أن القادح على القول به انما هو النقص غاية الامر أن الاول سبب الثاني ويشعر بهذا قول الامام فعلم من هذا ان المعترض مالم يبين الغاء القيد الذي دفع به الاحتراز عن النقص لا يمكنه ايراد النقص على



كما اذا استدل الشافعى على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها قياسا على صلاة الامن فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفى خصوصية القيد الاول وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له لان الحج كذلك أى يجب قضاؤه فيجب أدائه مع أنه ليس بصلاة فبقى كونها عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع أنه لا يجب أدائها وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غير مستقيم<sup>(١)</sup> فان التطوع يجب قضاؤه ولا يجب أدائه

الباقى اه فانه يفيد ان الالغاء ليس مقصوداً لذاته بل لا يراد النقض على الباقي ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه الكسر قاذح على الصحيح لانه نقض المعنى المعمل به بالغاء بعضه كما قال وهو اسقاط وصف من العلة بان يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه اه فاشار في جمع الجوامع بقوله لانه نقض المعنى الى أن النقض هنا بمعنى تخلف الحكم عن العلة وأشار الجلال بقوله المعمل به بالغاء بعضه الى ان المراد بالمعنى في كلام المصنف العلة المعمل بها لا الحكمه وان سبب نقضها هو الغاء البعض فان المعترض لما النعى بعض العلة كان المعمل به في الحقيقة هو الباقي والباقي يتخلف فيه الحكم فصار معنى كلام جمع الجوامع الكسر نقض العلة بتخلف الحكم عنها بسبب الغاء بعضها فاشار بذلك الى ما في تعريف البيضاوى والامام من الخلل لافادته أن القاذح كل من الامرين (١) قال الاسنوى «وهذا الذى قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج الى

آخره» أقول نقل البدخشى عن الفهرى انه قال وفي وجوب أداء الحج لوجوب قضاؤه نظر فان المتطوع به اذا أفسده بالجماع يجب قضاؤه مع عدم وجوب أدائه اه ثم اجاب عنه بقوله أقول لا نسلم انه لا يجب أداء حج التطوع بل يجب بعد الشروع لما عرف أن هذا من لوازم عبادة يمضى في فاسدها بخلاف الصلاة نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجها لانه يتأتى النقض وان لم يبين الغاء خصوص الصلاة بالصلاة النائم فانها يجب قضاؤها ولا يجب أدائها ولو دفع ان من شأنها الوجوب في الجملة لم يتأتى النقض بصوم الحائض أيضاً لانه أيضاً كذلك اللهم الا ان يراد مامن شأنه الوجوب لولا المانع العقلى اه فاندفع ايراد

وقد اختار الآمدي أن الكسر يقدر كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن

الاسنوي وإن ورد ما قاله البدخشي ولذلك عدل صاحب مسلم الثبوت الى مثال آخر واختار ما اختاره من انه قادح وقال ان عليه الاكثر خلافا لشرذمة قليلة غير انه عبر عنه كما قال الآمدي بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة فقال مع شرحه مثاله قول الشافعي في بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فينقض الحنفى بتزويج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة في افساد المقدم لافضائه الى المنازعة والبنضاء فلو كان الوصف المدعى عاتيه لكان من الجهالة فقط وكونه مبيعاً وصف طردى لا دخل له والدليل على انه قادح ان العلة اما المجموع أو الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقي علة والباقي منقوض فيقبل هذا النقض وتبطل به العلة الا عند ظهور مانع وأقول ان بعض الاصوليين قد فسر الكسر بما فسر المصنف كصاحب جمع الجوامع وبعضهم سماه النقض المكسور وهو خلاف في التعبير لا يضرنا والواقع على كل حال ان معنا أمرين أحدهما تخلف الحكم عن العلة بسبب الغاء أحد جزئيه والثاني النقض والفرق بين ما هنا وبين النقض المتقدم أن تخلف الحكم في النقض في العلة غير المركبة وأما فيما هنا سواء سميناه كسراً أو نقضاً مكسوراً فهو تخلف الحكم عن الباقي من العلة بسبب الغاء بعض اجزائها ولذلك كانت قادحة الا اذا ظهر المستدل مانعاً ينقض تخلف الحكم فلا يقدر ومثاله ما قدمناه وأما تخلف الحكم عن الحكمة ومما في المسلم كسراً فالعلة موجودة والحكم موجود ولكن تخلفت عنه حكمته سواء سميناه كسراً أو نقضاً مكسوراً كتخلف رخصة السفر عن الصنعة الشاقة في الحضر فالتحتمل انه لا تبطل العلية وعليه الاكثر وقال الجلال في شرحه على جمع الجوامع وعبر عنه ابن الحاجب كالأمدى بالنقض المكسور وعرفا الكسر بوجود حكمة العلة بدون العلة والحكم ويسبر عنه بنقض المعنى أى الحكمة والراجح انه لا يقدر لانه لم يرد على العلة وقيل يقدر لاعتراضه المقصود ومثل له بما مثل به الاسنوي ووجه اختياره كما أشار الى ذلك الجلال

الاكثرين أنه لا يقدح واختاره ومثل له بأن يقول الحنفى فى مسئلة العاصى بسفره مسافر فيترخص كالعاصى فى سفره ويبين مناسبة السفر للترخص بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت فى الحضر فى حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخص واختار ابن الحاجب فى جميع ذلك ما اختاره الأمدى<sup>(١)</sup>

بقوله لانه لم يرد على العلة ان العلة التى أناط بها الشارع الحكم هى المظنة لا الحكمة وهى سالمة لانقض عليها وما قيل ان الوصف المجموع علة تتبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهى العلة حقيقة فالتنقض الوارد عليها وارد على العلة فتبطل العملية مدفوع بان الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت مضبوطة ظاهرة والا كانت العلة هى المظنة وقد جعل صاحب الجوامع الكسر بالمعنى الذى قاله موافقاً فيه المصنف هنا قسمين الاول اسقاط وصف من العلة مع ابداله بغيره كما يقال فى صلاة الخوف هى صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها كالأمن فيعترض بان خصوص الصلاة ملغى فليبدل بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض . الثانى ان لا يبدل فلا تبقى علة للمستدل الا قوله يجب قضاؤها فيقال عليه وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى دليله الحائض اه أى فانها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه كما تقدم

(١) قال الاسنوي «واختار ابن الحاجب فى جميع ذلك ما اختار الأمدى» اقول هذا لا يرد على المصنف لان الخلاف فى مجرد العبارة مع الاتحاد فى المعانى لا يضر وذكر المضد حكمة تسمية تخلف الحكم عن العلة بالغاء بعض اجزائها نقضاً مكسوراً كما اختاره ابن الحاجب تبعاً للأمدى مع اختيار ان الكسر نقض الحكمة فقال هو بالحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين النقض والكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد فى المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة اه قال شيخنا فى تقريره فعنى كونه مكسوراً انه يراعى فيه الكسر الذى هو وجود تلك الحكمة أى حكمة العلة مع عدم الحكم فن قال انه قاذح نظر الى ان فيه ابطال العلة ومن قال انه غير قاذح

قال « الرابع القلب وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علمته الحاقاً بأصله <sup>(١)</sup> »

نظر الى ان سبب هذا الابطال ملاحظة وجود الحكمة بدون ذلك البعض وليس  
المعتبر الحكمة بل مظنتها لكن وجه الصحيح انه تبين حينئذ ان المظنة ما عدم  
ذلك البعض الساقط وهي موجودة مع التخلف توضيحه أن وجوب قضاء الصلاة  
جملة المستدل مظنة وجوب الاداء اذ طلبها في غير وقتها يظن فيه طلبها في وقتها  
ولما كانت حكمة تلك المظنة وهي المحافظة على العبادة موجودة في غير الصلاة  
فلتكن المظنة هي العبادة فهو بالحقيقة تغليب في المظنة بسبب وجود الحكمة  
فيها هو أعم منها مع عدم صلاحية الاعم للعامة اه وقد قدمنا في ضابط نحر الاسلام  
انه لا بد من صلاحية الوصف للعملية في قبوله علة ثم تعديله باعتبار الشارع اياه  
أو بالاخالة عند القائل بها حتى يقبل كالشاهد لا بد من صلاحيته وأهليته للشهادة  
ثم تعديله حتى يقبل

(١) قال المصنف « الرابع القلب وهو ان يربط خلاف قول المستدل على علمته  
الحاقاً بأصله الى آخره » قال الاسنوي « وهو ان يربط المعتبر الى آخره » اقول  
قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال وهو دعوى المعتبر أن ما استدل به  
المستدل في المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجه في كيفية الاستدلال عليه أي على  
المستدل لا له ان صح ذلك المستدل به ومن ثم أي من هنا وهو قولنا ان صح  
أي من أجل ذلك امكن معه أي مع القلب تسليم صحته أي صحة ما استدل به  
وقيل هو أي القلب تسليم للصحة مطلقاً أي صحة ما استدل به المستدل سواء  
كان صحيحاً أم لا وقيل هو افساد له مطلقاً لان الغالب من حيث جملة على  
المستدل مسلم لصحته وان لم يكن صحيحاً ومن حيث لم يجمعه له مفسد له وان كان  
صحيحاً اه وقال صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر قلب الدليل عبارة  
عن دعوى أن ما ذكره المستدل عليه لا له في تلك المسئلة على ذلك الوجه اه فاشار  
صاحب جمع الجوامع بقوله وهو دعوى ان ما استدل به في المسئلة الى أنه فسر  
القلب بمعناه الاعم وهو الذي يعترض به على القياس وغيره من الادلة وأما بالمعنى

وهو اما نفى مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن منه فلا يكفى فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه . فيقول فلا يقدر بالربع كالوجه أو ضمنا كقولهم يبيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالتكاح . فيقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية . ومنه قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالختار . فيقول فتسوى بين اقراره

الاخص وهو قلب القياس فهو ما ذكره المصنف هنا فعنى قول صاحب جمع الجوامع في المسئلة المتنازع فيها أى سواء كان ذلك فى القياس أو غيره وأما البيضاوى فنقصه بالقياس ولعله اصطلاح أو اقتصار منه على القياس لأنه بصدد بيان ما يبطل علة القياس وأشار فى جمع الجوامع بقوله ان صح الى ما ذكره فى تكملة الابهاج على المنهاج حيث قال واعلم انه يخرج من كلام أئمتنا خلاف فى أن القلب هل يفسد العلة ويبين انه لا يصح التعلق بها لواحد منهما أو هو تسليم لان الجامع دليل واختلاف فى انه دليل للمستدل أو عليه والاول هو ظاهر قول من قال من أصحابنا القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك وقول ابن السمعاني فى توجيه سؤال القلب أن يقال اذا علق على العلة ضد معلقه المستدل من الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر ويبطل تعليقها بها . والثانى هو ظاهر تسميته معارضة فان المعارضة لا تفسد العلة بل تمنع من التعلق بها الى أن يثبت رجحانها من خارج اه فاراد فى جمع الجوامع بقوله ان صح ان الخيار فى ابراده على وجه المعارضة أو القدح للمعتز فان كان مراده أى سلمت صحة الدليل لكنه يدل على ضد ما تريد كان معارضة وان كان مراده أن الدليل فاسد لانه يتعلق به كل من الضدين ولا اولوية لاحدهما على الآخر فيبطل تعليقهما به كان قدحا وعلى كل حال هو قلب فقوله ان صح معناه ان سلمت ان الجامع دليل ولم أنظر لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراد المعتز المعارضة بعلة المستدل نفسها ولى أن لا أسلم انه دليل لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراده القدح فى الدليل بانه لا يصلح لنفسه بما ذكر وعلى كل يخرج منه ابطال مذهب الخصم بالمعارضة أو القدح وتصحيح مذهب المعتز بدفع ما يدل على خلافه ويدل

وايقاعه أو اثبات مذهب المعترض كقولهم الاعتكاف اثبت مخصوص فلا يكون بمجرد قربة كالوقوف بعرفة. فيقول فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة. قيل المتنافيان لا يجتمعان. قلنا التناقض حصل في الفرع بعرض الاجماع. (تنبيه) القلب معارضة الا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعللة المستدل « أقول الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القاب وهو أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التي استدل المستدل بها الحاقاً بالأصل الذي جملة مقيساً عليه . وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم<sup>(١)</sup> فإن الحكم الذي يثبتته

لهذا الذي قلناه ما قاله التفتازاني في التلويح ونصه : المعارضة في الحكم اما أن تكون بدليل الممثل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث ابطال دليل الممثل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فإن قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفى في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض للانكار قصداً فإن قلت فتى كل معارضة معنى المناقضة لان تقي الحكم وابطاله يستلزم تقي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء المازوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلاين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اه وهذه العبارة ترشدك زيادة على ما مر الى وجه تخصيص القاب من بين المعارضات بكونه تارة يكون معارضة وتارة يكون قدحاً فاحصل ما أشار اليه صاحب الجوامع بقوله ان صح أن المعترض يقول لا أقول انه عليك لالاك الا بناء على تسليم صحته ظاهراً اذ لا يكون دليلاً عليك الا حينئذ فان لم أسلم صحته لتعلق الضدين به فهو لا يصلح دليلاً عليك ولا لك وعلى كل بطل ما تدعيه وبقي ما أنا عليه اذ لا دليل على خلافه أو دليلك يدل عليه فقوله ان صح لازم لقوله عليه لاله وليس المراد ان المعترض ينطق بقوله ان صح وانما كان تسليم الصحة ظاهراً لانه لا يمكنه تسليمها في الواقع مع اعترافه بتعلق الضدين به اه

(١) قال الاسنوى «وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم

القلب يشترط أن يكون مغايراً له لا نقيضاً كما سيأتى فلذلك أبدله المصنف بالخلاف

الخ « اقول قال البدخشي وما ذكر في بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى على الوصف الذي جعله المستدل علة وما ذكر في المحصول اراد به ما نقله المصنف هنا وهو قوله ان يربط الى آخره اه فاشار البدخشي الى أن المراد بالنقيض في كلام المحصول مطلق المخالف لا النقيض في اصطلاح المناطقة بدليل أن الامام احتج على اشتراط اتحاد الاصل في القلب بان القلب لورد الحكم المخالف الى أصل آخر حكم هذا الاصل المخالف لحكم المستدل ان تحقق في اصل المستدل كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف في أصله ويمكنه منع وجوده في أصل آخر وان لم يتحقق في أصله كان هذا الاصل نقضاً على علة المعارض لوجود هذا الوصف فيه باعترافه مع عدم ذلك الحكم اه ملخصاً من البدخشي وأما قول الفنرى لا حاجة الى الاحتجاج لان الاصطلاح هكذا وهو لا يحتاج الى الاحتجاج فقد رده البدخشي ايضاً بقوله هو بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح اه فليس مراده الاحتجاج في مقام النظر والاستدلال هذا فضلاً عن أن فيه بياناً لوجه تخصيص القلب بالذكر مع انه نوع المعارضة كما قدمناه والخطب في ذلك سهل وتبين بما ذكرناه ان ما قاله المصنف هو القول الاول في جمع الجوامع وان هناك قولين غيره لم يتعرض اليهما المصنف لبطلانهما وذلك لان من قال هو تسليم مطلقاً فهم ان المراد بكونه غير صحيح ان الدليل فاسد لشيء آخر غير تعلق الضدين به وحيث جعله عليه فهو مسلم لصحته لانه لا يكون كذلك الا اذا كان دليلاً صحيحاً لكن ما فهمه هذا القائل ليس بصحيح بل المراد بفساده انه تعاقب به الضدان وجعله دليلاً عليه هو المحقق لتعلق الضدين به فان كان التسليم موجوداً من حيث الظاهر فراده المعارضة والا فالمنافضة كما مر ومن قال انه افساد مطلقاً فقد علله كما قال الجلال المحلى بانه من حيث لم يجعله له مفسد له وان كان صحيحاً وفيه ان عدم جعله له ان كان معناه انه لا يصح تعلقه به لانه يلزم تعلق الضدين به فهو مفسد لانه أبطل كونه دليلاً وان كان معناه انه دليل صحيح بناء على تسليم صحته ظاهراً لكنه انما يدل على

والقلب ثلاثة أقسام: الاول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحا<sup>(١)</sup> كقول الحنفية

ماتدعيه فهو غير مفسد بل معارضة وهى لا تفسد العلة كما تقدم واختيار أحد  
الامرين موكل الى رأى المعترض ثم ان هذا القائل فهم أيضا ان الصحة والفساد  
شئ خارج وليس كذلك كما مر وعلى ذلك لا يمكن ان يقول هو تسليم للصحة  
مطلقا ولا انه افساد مطلقا حيث كان موكولا لرأى المعترض كما قلنا ولذلك قال  
فى جمع الجوامع وشرحه وعلى المختار من امكان التسليم مع القلب فهو مقبول  
معارضة عند التسليم قاذح عند عدمه وقيل هو شاهد زور يشهد لك وعليك  
أيها القلب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا  
يقبل فان قيل ان هذا القيل هو عين القول بأنه افساد مطلقا قلنا مراد هذا القائل  
أنه غير مقبول ولا قاذح لانه شاهد زور ومراد القائل بانه افساد مطلقا انه  
مقبول قاذح

(١) قال الاسنوي «والقلب ثلاثة أقسام الاول ان يكون لنفى مذهب المستدل  
صريحا الخ» أقول قد جعله فى جمع الجوامع قسمين وجعل كل قسم منهما قسمين  
وهذه الاقسام غير مكررة فان القسم الاول منها لتصحيح مذهب المعترض مع  
ابطاله مذهب المستدل صراحة والثاني لتصحيح مذهب المعترض مع ابطال  
مذهب المستدل الزاما والثالث لابطال مذهب المستدل صراحة والرابع لابطاله  
مذهبه الزاما ومثل لكل قسم بمثال فقال الاول من القسم الاول وهو تصحيح  
مذهب المعترض فى المسئلة مع ابطال مذهب المستدل فيها صريحا كما يقال من  
جانب المستدل كالشافعى فى بيع الفضولي عقد فى حق الغير بلا ولاية عليه فلا  
يصح كالشراء أي كشراء الفضولي فلا يصح لمن ساء فيقال من جانب المعترض  
كالحنفى عقد فيصح كالشراء أي كشراء الفضولي فيصح له ويلغو تسميته لغيره  
وهو أحد وجهين عند الشافعية فالخلاف فيما اذا اشترى الفضولي ولم يصف  
الفضولي العقد الى نفسه بل قال اشتريت لفلان كذا وكذا فالشافعية يقولون  
لا يصح الشراء لمن ساء الفضولي وعند الحنفية يصح العقد لنفس الفضولي وتلغو  
تسميته لغيره . ومثل للثاني وهو ما يدل على تصحيح مذهب المعترض صريحا ولا



مسح الرأس ركن من أركان الوضوء<sup>(١)</sup> فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم يدل على بطلان مذهب المستدل صريحاً بل الزاماً أن يقول الحنفى المشترط للصوم في الاعتكاف لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة فانه قربة بضميمة الاحرام فكذلك الاعتكاف يكون قربة بضميمة عبادة اليه وهو الصوم اذ هو المتنازع فيه فيقال من جانب المعارض كالشافعى الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كعرفة لا يشترط الصوم في وقوفها نفى هذا ابطال لمذهب الخصم الذي لم يصرح به في الدليل وهو اشتراط الصوم وفيه تصحيح لمذهب المعارض حيث قال فلا يشترط فيه الصوم كعرفة بخلاف الاول فان الشافعى المستدل قال في دليله عقد فلا يصح كالشراء فقال الحنفى عقد فيصح كالشراء فصحيح المعارض مذهبه صريحاً وابطل مذهب المستدل الذي صرح به في دليله . القسم الثانى لا بطلان مذهب المستدل من غير تعرض لمذهب المعارض فلا يقال ان هذا تكرار مع ما تقدم لان ما تقدم فيه ابطال مذهب المستدل بالصرحة ولكن تعرض فيه لمذهب المعارض وهذا أيضاً قسمان : أحدهما ابطاله صراحة ومثله بأن يقول الحنفى في مسح الرأس عضو وضوء فلا يكفي في مسحه اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه لا يكفي في غسله ذلك فيقال من جانب المعارض كالشافعى عضو وضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه لا يتقدر غسله بالربع فقول المعارض كالشافعى فلا يتقدر مسحه بالربع ابطال لمذهب المستدل وهو تقديره بالربع في حد ذاته . والثاني ان يكون ابطاله بالالتزام كان يقول الحنفى في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح يصح مع الجهل بالزوجة أى عدم رؤيتها فيقال من جانب المعارض كالشافعى فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ونفى ثبوت خيار الرؤية يلزمه نفى صحة البيع فان القائل بالصحة يقول بصحة ثبوت خيار الرؤية فقد أبطل المعارض مذهب المستدل التزاماً لا صريحاً

(١) قال الاسنوي « الاول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحاً كقول الحنفى مسح الرأس ركن الى آخره » هذا المثال كما علمت مما تقدم مثال للقسم الاول من القسم الثانى في كلام جمع الجوامع وهو ما كان فيه ابطال مذهب

قياسا على الوجه . فيقول الشافعي مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه . فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز أن يكون الحق هو الاستيعاب <sup>(١)</sup> كما قاله مالك . الثاني أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا أي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية ببيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه قياسا على النكاح <sup>(٢)</sup> فيقول الشافعي ببيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم <sup>(٣)</sup> وإذا انتهى اللازم

المستدل صريحا بدون تعرض لمذهب المعترض ولذلك قال الاسنوي فهذا القلب نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض الخ أي لم يتعرض لاثباته وذلك لان ماقلب به المعترض وهو عدم تقدير المسح بالربع بل كالف واجب الكل ليس مذهبه

(١) قال الاسنوي « لجواز أن يكون الحق هو الى آخره » ليس هذا هو المراد بل المراد ماقدمناه بقوله في اعتراضه ان الواجب هو مسح الكل بمقتضى قلب الدليل على المستدل لانه قال فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه ومقتضى قياسه على الوجه أن يكون الواجب هو مسح الكل بمقتضى هذا بقطع النظر عما هو الحق

(٢) قال الاسنوي « الثاني ان يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا أي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية ببيع الغائب عقد الى آخره » هذا المثال أيضا مثال للقسم الثاني من القسم الثاني وهو ابطال مذهب المستدل الزاما بدون تعرض لمذهب المعترض

(٣) قال الاسنوي « وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم » أشار بذلك الى أن خيار الرؤية ليس مذهب المعترض بل هو لازم على المستدل كما قلناه في مسح كل الرأس والازوم هنا لزوم اصطلاحى لا منطقي لان الحنفى التزم في بيع ما كان غائبا أي غير مرئي عقد البيع لثبوت خيار الرؤية كما هو لازم لصحة بيع ما لم يره بالزامه فقط

انتهى الملزوم قوله « ومنه » أي ومن القلب الذي ذكره المعارض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة<sup>(١)</sup> وهو أن يكون في الاصل حكمان أحدهما منتف عن

(١) قال المصنف « ومنه قلب المساواة الى آخره » قال الاسنوي « أي ومن القلب الذي ذكره المعارض الخ » أشار بقوله أي ومن القلب الذي هو لا بطل مذهب المستدل بالالتزام كما نبه عليه صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر لأن في هذا خلاف القاضي أبي بكر الباقلاني وهو يخالف في كون قلب المساواة من مطلق القلب فانه يقول انه مردود لا يقبل فالضمير في قول المصنف ومنه الخ عائد الى مطلق القلب لا لقسم من القسمين قبله فالقاضي يقول في رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل فلا يقبل ولاجل هذا فصل قوله ومنه عما قبله وهو ظاهر وأما قول البدخشي انما قال منه لفصله عما قبله لان الضمى ما ينفي مذهب المستدل كما هو وهذا لا ينفى فلا يكون من أفراد الخ فقد علمت انه انما فصله لما فيه من خلاف القاضي دون ما قبله وان قوله لان الضمى الخ يخالفه ما قدمناه عن صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر من ان القلب لا بطل مذهب المستدل بالالتزام فهو من أفراد الضمى وفضلا عن هذا فقد علمت أيضا تصريحهم بأن المراد بالازوم الازوم الاصطلاحي لا المنطقي فاما قوله البدخشي لا وجه له وعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر في توجيه رده لانه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة فان الحاصل في الاصل نفى وفي الفرع اثبات الا ترى المستدل يعتبر الوصفين في الاصل والمعارض لا يعتبرهما بمقتضى القلب والمختار القبول فان القياس على الاصل انما هو من حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه فلا يضر كونه في الاصل الصحة وفي الفرع عدمها اذ هذا الاختلاف غير مناف لاصل الاستواء الذي جعل جامعا له فقوله لانه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة الخ أي لانه لا يمكن القالب ان يسوى التيمم والماء في أن تجب النية فيهما كما وجبت في ازالة للنجاسة بأن الحاصل في الازالة عدم الوجوب وفي الفرع وهو الطهارة الوجوب بمقتضى القلب وقوله الا ترى المستدل يعتبر الوصفين الخ أي بدليل ان المستدل يعتبر الوصفين أي اللذين سوى بينهما المعارض في الاصل سوى بينهما في عدم

الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه<sup>(١)</sup> فإذا أراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الأصل فيقول المعارض تجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه - مثاله استدلال الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه

وجوب النية والمعارض انما يعتبرهما في الفرع لا الأصل  
(١) قال الاسنوي « وهو ان يكون في الأصل حكاية أحدهما منتف عن الفرع الخ » وذلك كإقرار المكره فانه غير معتبر ولا يقع به شيء اتفاقاً والثاني إيقاعه وهو مختلف في اعتباره ووقوع الطلاق به انشاء بذلك قالت الحنفية أو غير معتبر فلا يقع به طلاق بذلك قالت الشافعية فالأصل وهو المختار المقيس عليه فان فيه يعتبر إيقاعه وإقراره بالطلاق ولكن اعتبار الإقرار في المكره الذي هو الفرع منفي اتفاقاً فإذا أثبت الحنفى حكم الإيقاع المختلف فيه في الفرع وهو المكره فقال المكره مالك للطلاق مكلف فيقع كالمختار فيأتي بهذا القياس للاحاق المكره بالمختار في صحة إيقاعه واعتباره فالقالب يقول المكره مالك للطلاق مكلف كالمختار فمنسوى بين إيقاعه وإقراره وإذا سويتا بينهما فأما أن يكون في الثبوت وهو باطل وفاقاً لأن إقرار المكره غير معتبر اتفاقاً أو في الانتفاء وهو المطلوب وانما سمى بقلب المساواة لأن مساواة الحكمين في الأصل انما هي في الثبوت وما أثبتته القالب في الفرع انما هو في الانتفاء فكأنه بدل تلك المساواة بهذه والتبديل قد يسمى قلباً أولاً لانه قلب دليل المستدل لاثبات المساواة في الفرع اهـ من البدخشي ماخصاً والاحسن في وجه التسمية هو الوجه الثاني لما فيه إبقاء المساواة بين الأصل والفرع وانما المستدل استدلل بها على الاثبات والقالب استدلل بها على النفي فقد قلب دليله عليه بعد ان كان له وهو يوافق ما تقدم في تعريف القلب من انه دعوى ان ما استدلل به في المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجه عليه لاله ويدل لهذا أيضاً قول الاسنوي ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه وقوله بعد ذلك لانه اذا ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه من ان إقراره غير معتبر بالاتفاق لزم ان يكون الإيقاع أيضاً غير معتبر

بالقياس على المختار فيقول الشافعي المكروه مأكف فنسوى بين اقراره بالطلاق وإيقاعه إياه قياساً على المختار ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً لانه اذا ثبتت المساواة بين اقراره وإيقاعه مع أن اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم أن يكون الإيقاع أيضاً غير معتبر . الثالث أن يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف <sup>(١)</sup> بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربته كالوقوف بعرفة فانما صار قربته بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وقوله قيل المتنافيان الخ أشار به الى ما ذكره في المحصول وهو أن من الناس من أنكر إمكان القلب <sup>(٢)</sup> محتجاً عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع

(١) قال المصنف « أو اثبات مذهب المعترض الخ » قال الاسنوي « كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم الخ » هذا مثال للقسم الثاني من القسم الاول في كلام جمع الجوامع وهو ما كان لتصحيح مذهب المعترض مع عدم ابطال مذهب المستدل صريحاً بل التزاماً ومن هذا تعلم أن كلا من المصنف والاسنوي أهمل القسم الاول من القسم الاول وهو ما كان لتصحيح مذهب المعترض مع ابطال مذهب المستدل صريحاً في المسئلة المتنازع فيها

(٢) قال المصنف « قيل المتنافيان لا يجتمعان الخ » قال الاسنوي « اشار به الى ما ذكره في المحصول وهو أن من الناس من انكر الى آخره » أقول حاصل ما ذكره في المحصول ان من الناس من ذهب الى ان القلب بجميع اقسامه غير جائز لانه اما معارضة أو قدح في الدليل وعلى كل حال يلزم ثبوت المدلول عند القائس وحكم القالب لا بد ان يكون على خلاف حكم القائس والالم يتحقق النزاع او لامتناع ان يكون للملة الواحدة حكمان متنافيان وحيث يلزم في الحكم الواحد ثبوت حكمين متنافيين لملة واحدة والمتنافيان لا يجتمعان . وحاصل الجواب ان التنافي بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما في أصل واحد بل حصل في الفرع معارض على ان الفرع لا يكون فيه الا أحدهما بعد ما ادى اجتهاد البعض الى أحد الحكمين وأدى اجتهاد الآخر الى الحكم الآخر على انا لو سلمنا

الاختلاف في الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في أصل واحد وهو محال وجوابه أن التنافي بين الحكمين إنما حصل في الفرع فقط لا مر عارض وهو اجماع الخصمين على ان الثابت فيه إنما هو أحد الحكمين فقط وأما اجتماعهما في الاصل فغير مستحيل لان ذات الحكمين غير متنافية ألا ترى أن الاصل في المثال الاول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحسبان وهما عدم الاكتفاء بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره بالربع وهذان الحسبان يتمتع اجتماعهما في الفرع وهو مسح الرأس لان الامامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما وكذلك الاصل في المثال الثاني وهو النكاح فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الرؤية وعدم ثبوت الخيار فيه ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغائب إنما هو أحدهما وكذلك الاصل في المثال الثالث وهو الوقوف بعرفة فان الحكمين مجتمعان فيه وهما أن الصوم لا يشترط وأنه بمجردة ليس بقربة. وقوله «تنبيه الخ» لما بين القلب وأقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضة<sup>(١)</sup> فقال القلب في الحقيقة معارضة فان المعارضة

التنافي فانما تمنع اجتماعهما لو كانا مجتمعين في الواقع ونفس الامر وليس كذلك وانما الاجتماع ظاهراً فقط على التسليم جـدلاً أو خلفاء المدرك وقد علمت مما قدمناه ان الاقسام الاربعة للقلب غير مكررة وكل واحد منها يبين الآخر خلافاً لما أطال به البدخشي فانه ناشئ عن عدم التأمل في القيود التي اعتبرت في كل قسم منها كما أوضحناه قريباً

(١) قال المصنف «تنبيه القلب معارضة الخ» قال الاسنوي «لما بين القلب وأقسامه شرع الى آخره» حاصل ما قاله الاسنوي هو ما قدمناه من ان القلب وان كان قسماً من المعارضة لكن خصه لان علمته وأصله ما علة المستدل وأصله واعتراض على هذا بانه اذا كان معارضة لا يكون قادحاً وقد جعل من القوادح وأجيب بان المراد بالقوادح ما يعم المفسد للدليل والموقف له عن العمل به الى ان يوجد المرجح والمنفى على تقدير المعارضة إنما هو القدح للفساد وقد تقدم ان ذلك موكل الى رأى المعارض وانه ان شاء جعله معارضة وان شاء جعله مفسداً

تسلم دليل الخصم واقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب الا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة والاصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والاصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علة وأصله هما علة المستدل وأصله قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح في علة نفسه أو أصله<sup>(١)</sup> بخلاف المعارضة فان للمستدل أن يعترض عليها بكل

وعلى كل فهو قاذح اما بمعنى موقف لعمل الدليل حتى يوجد المرجح واما مفسد (١) قال الاسنوي «قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح في علة نفسه أو أصله الخ» أقول هذا انما يصح لو كان قدح المستدل في العلة القائل بها أو الاصل انقائل به من الوجهة التي يسلمها أما لو اعترض على العلة أو الاصل من الوجهة التي يدعيها المعترض ويعارض بها ما يدعيه المستدل فلا مانع ان يسوغ للمستدل كل ما سوغ للمعارض بالمعنى الامم ولذلك قال البدخشي بعد أن ذكر ان الجاربردي قال ان المعنى انه لا يجب الاتحاد في المعارضة وقال البدخشي وهو جيد يؤكد حمل المصنف المعارضة حمل هو هو وما صرحوا من أن الحق ان القلب بأقسامه راجع الى المعارضة وانه نوع مخصوص منها والخصوصية كون الجامع فيه مشتركا بين قياسي المستدل والمعارض قال البدخشي قال الامام ولهذا يكون للمستدل أن يمنع حكم القلب في الاصل وأن يقدح في تأثير علة بالوجوه القادحة في العلية حتى القلب بشرط أن لا يكون مناقضا لحكم القائس الاول حتى اذا فسد قلب القلب بقاب المستدل سلم أصل قياسه من القلب فعلى هذا يكون قوله الا أن الخ لبيان كون المعارضة أعم على وزان قولنا الانسان حيوان الا أن الحيوان قد لا يكون ناطقا اه فالواجب في القلب ان يكون الحكم الذي يثبتته المعترض مخالفا لا تقيضا فلذلك بدله المصنف بالخلاف وعلى ذلك لا يتجه قول القائل اذا اعترض المستدل على القلب يكون قاذحا في علة نفسه أو أصل نفسه اذا لم يكن مناقضا لحكم القياس الاول كما تقدم . وبعد هذا كله نقول ان تقسيم القلب الى أقسام ثلاثة كما صنع المصنف وتبعه الاسنوي أو تقسيمه الى قسمين وكل قسم منهما الى قسمين اصطلاح الشافعية وأما الحنفية فقسموا النوع

ما للمعتز أن يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله أن يقلب قلبه

الرابع من الاسئلة وهو ما يرد على ثبوت العلة في الفرع الى سؤالين الاول منهم وجودها في الفرع فلا يتعدى اليه الحكم والجواب عن هذا يكون باثبات العلة في الفرع وادرجوا في هذا السؤال سؤال اختلاف الضابط في الاصل والفرع كقياس الشافعية شهود الزور الذين شهدوا بالقتل العمد عدوانا على المـكـره فيقتض منهم لتسببهم في القتل أيضاً فيقول المعتز الضابط في الاصل المقيس عليه هو الاكراه فالمـكـره متسبب في القتل العمد العدوان بالاكراه وفي الفرع الشهادة فشهود الزور تسببوا في القتل بالشهادة والجواب عن هذا السؤال باثبات ان القدر المشترك من الضابط هو السبب كما في المثال المذكور فيقال الضابط هو التسبب في القتل الحرام تعمداً وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلاً والغرض من هذا هو التمثيل والا فالحنفية لا يسمون علمية التسبب للقصاص بل القصاص جزاء المباشرة والمـكـره (بكسر الراء) مباشر معنى لـكـون المـكـره (بفتحها) بالاكراه الملجى صار آلة للمـكـره بكسرها . السؤال الثاني من سؤال الفرع المعارضة في الفرع بما يقتضى تقيض الحكم فلا بد من اصل ايقاس عليه الفرع فهي معارضة قياسين فصار المعتز مستدلاً والمستدل معترضاً وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفة المعتز والختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب فانه بعد تمام الاستدلال والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعتز الا المعارضة لان الدليل المعارض الذي اقامه المعتز معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا تندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة الادلة والجواب عنها ايضاً بالترجيح على المختار لان الرجحان دفع المساواة المانعة عن العمل فاذا وجد الترجيح فانت المساواة فيفوت بالمنع ويتم غرض المستدل من ثبوت العمل بمقتضى قياسه وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين والترجيح فرع له لا يقع به اندفاع المعارضة حينئذ قلنا لو تم هذا الذي يقوله صاحب هذا القيل لبطل الترجيح في الادلة



## وحينئذ فيسلم أصل القياس

مطلقاً وهو باطل اجماعاً والحل لهذا الجواب أن المعارضة بحسب ظن المعارض فيعارض بما يظنه مساوياً وبالترجيح تدفع المساواة وهل يجب على المستدل الإشارة الى الترجيح في الاستدلال على المختار في المذهب من قبول الترجيح . المختار انه لا تجب الإشارة اليه في متن الدليل لانه ليس بشرط في الدليل مطلقاً بل بعد المعارضة ولا معارضة حين اقامة الدليل فلا وجه للإشارة اليه وقيل تجب قطعاً لطمع المعارض في المعارضة لو تم هذا لوجب الإشارة الى دفع كل مايطعم المعارض في الاعتراض به . ثم بعد هذا قسم الحنفية المعارضة الى نوعين : أحدها معارضة فيها مناقضة لدليل المستدل وهي القلب فنه جعل الذي جعله المستدل معلولاً علة في قياسه وجعل علة المستدل معلولاً وبذلك ينتقض الدليل ويبطل وإنما يكون هذا في التعليل بحكم شرعى ليتمكن من قلب العلة معلولاً وذلك مثل قول الشافعى الكفار يجلد بكرهم فيرجم نبيهم كالمسلمين فيقول الحنفى في الجواب جلد بكر المسلمين لانه رجم نبيهم فرجم النبي في المسلمين علة في جلد البكر لا كما زعمت من ان جلد البكر علة في رجم النبي والاحتباس عن هذا الاعتراض يجعل الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ان أمكن كالتوأمين في الحرية والرقية والنسب فاذا ثبتت هذه الاشياء في واحد من التوأمين ثبتت في الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال في المثال المذكور جلد بكر الكفار فيرجم نبيهم والملزوم حق فاللازم كذلك . لكن يتوجه على هذا اعتراض منع الملازمة فيجب على المستدل اثباتها . واعلم ان هذا النوع من القلب يدفع باثبات تأثير العلة فانه بعد ثبوته لا يتمكن المعارض من قلب العلة معلولاً كقول الحنفية المدير تعلق به حق الحرية بعد المات فلا يباع كام الولد التى لا تباع اجماعاً لذلك ولا يتمكن المعارض من القول بانه انما تعلق حق الحرية لعدم البيع لان كون العلة هى تعلق الحرية بعد المات في أم الولد ثبت اعتبارها بالاجماع فقلها معلولاً خرق للاجماع ولا يتمكن المعارض منه كما لا يخفى . ومنه جعل وصف المستدل شاهداً للمعارض في اثبات خلاف الحكم بعد ان كان شاهداً عليه

قال « الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع  
بائبات الحكم بنفسه أو جعله شاهداً على المستدل بائبات خلاف الحكم بعد ان كان  
شاهداً له بائبات نفس الحكم ولو كان ذلك بزيادة يسيرة لا بد منها للمعترض  
وذلك كقول الشافعي في وجوب التعيين في صوم رمضان هو صوم فرض فلا  
يتأتى بلا تعيين في النية كالتضاء فيقول الحنفى صوم رمضان صوم فرض معين  
من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين آخر بعد هذا التعيين كالتضاء بعد الشروع  
فيه الا ان التعيين في صوم شهر رمضان من قبل الشارع ابتداء وههنا في القضاء  
من قبله بعد التعيين الحاصل بالشروع بنيته فقد زيد فيه قيد التعيين وقد علمت  
ان الشافعية تسمى هذا القسم من القلب قسماً من الاقسام التي قدمناها عن صاحب  
جمع الجوامع وشارحه الجلال ومثلوا لها بالامثلة التي قدمناها ايضاً . واعلم ان  
صاحب الكشف قال ان هذه الامثلة اوردها الشافعية فرضاً لتمثيل الانقسام فقط  
لا انها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاصناف المذكورة  
فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتأثير وعدم قولهم بالاخالة وهي المرادة  
هنا بالطردية وليس المراد الطردية المردودة اتفاقاً كما قدمنا ان الحنفية يعبرون  
عن الشافعية القائلين بالاخالة باهل الطرد وقال الحنفية ايضاً ان العلة قد تقلب  
بوجه آخر غير ما تقدم وهو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه  
وذلك كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضى في فاسدها فلا يلزم  
بالشروع كالوضوء فيقول الحنفية فيستوى النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم  
بالشروع لان الصوم عبادة تلزم بالنذر اجماعاً وقد ثبتت المساواة بينهما ويسمى  
هذا باعتبار المفارقة عكساً لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم  
في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع وفي الصوم الوجوب وهو في نفسه قياس  
العكس لان حاصله ان الصوم يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالنذر  
لم يلزم بالشروع . قال الامام نجر الاسلام العكس نوعان : نوع يصلح لترجيح  
وصحيح في نفسه ومثل بهذا القياس وهو قولنا الصوم يلزم بالنذر الى آخره  
وحاصله يرجع الى ترجيح الوصف بتأثير نقيضه في نقيض الحكم في اصل كالوضوء

ونوع آخر حكم بنفساده ومثل له بالمثال الاول وهو قول الحنفية فيستوى النذر والشروع الى آخره وحاصله انه يرجع الى اثبات مطلق المساواة بين الشدين بالقياس ثم الاستدلال بحكم أحدهما على الآخر وعلى كل حال قد اختلفوا في قلب العلة بهذا الوجه هل يقبل فقال الاكثر ومنهم ابو اسحق الشيرازي ونظر الدين الرازي يقبل وهو مختار صاحب مسلم الثبوت وقيل لا يقبل وعليه القاضي ابو بكر والامام نضر الاسلام واختاره ابن الهمام واستدل صاحب المسلم لما اختاره بان المعترض جعل وصف المستدل شاهدا لما يستلزم نقيض مغالوبه وهو الاستواء وهذا متوجه ويقال عليه ان المستدل انما ادعى وصفه دلة للحكم في محل ولم يدع انه علة للمساواة في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لم فلا يلزم الا المساواة في بعض الوجوه وهي المساواة في الحكم الذي علة بالوصف وليس هذا منافيا لمطلوب المستدل فالمساواة ليست ثابتة من هذا القلب بل لا بد لاثباتها من أمر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يمدى والذي هو مقصود بالذات وهو الحكم الذي جعل المستدل وصفه علة له غير معدى فلا وجه لقبوله . وأما القسم الثاني من المعارضة المعارضة الخالصة عن المناقضة فلا بد فيها من اصل آخر وعلة اخرى ، والعلة حينئذ اما ان الحكم يوجب حكما منافيا لحكم المستدل كقول الشافعي مسح الرأس ركن فيثبث كالغسل فيقول الحنفى مسح الرأس مسح فلا يثبث كالتيميم فهذا يفيد ان المسح لا يثبث وهو نقيض حكم المستدل واما ان يوجب أخص من النقيض كقول الحنفى في صغيرة بلا اب ولا جد صغيرة فيولى عليها كذات الاب يولى عليها فيقول الخصم المخالف الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها في النكاح كالمال فانه لا يلى عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة تولية الاخ على الصغيرة وهي أخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا واما ان يوجب ما يستلزم النقيض كقول أبى حنيفة في امرأة نعى لها خبر موت زوجها فتزوجت فجاءت باولاد ثم جاء الزوج حيا فالاولاد للاول عند أبى حنيفة ولثاني عند صاحبين والا ثمة الثلاثة . الزوج المنعى

بقاء الخلاف <sup>(١)</sup> مثاله في النفي أن نقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص . فيقولون مسلم ولكن لا يمنع عن غيره . ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل . وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليه فيجب الزكاة فيه كالابل . فنقول مسلم في زكاة التجارة « أقول الطريق الخامس من مبطلات الغلبة القول بالموجب أى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلاً لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه <sup>(٢)</sup> وذلك

صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد الذى تبين فساده بعود المنع حياً فيقول المخالف المرافق لمذهب الاصحابين والأئمة الثلاثة صاحب فراش فاسد فيلحقه الولد كالمزوج بلا شهود يلحق ولده به وإن كان فراشه فاسداً فالحكم اللازم من هذه المماثلة نسبة الولد للثاني وهذا ليس نقيضاً لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه للاجماع على أن النسب ليس منهما بل من أحدهما فإذا ثبت من أحدهما انتفى من الآخر وهذا المثال فرضى والا فقول الامام مبنى على عموم نص الولد للفراش لا على هذا القياس

(١) قال المصنف « الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف الخ » أقول قوله بالموجب هو بالفتح ما يقتضيه الدليل وبالكسر الدليل والمراد هنا الاول أى تسليم موجب الدليل ومقتضاه مع بقاء النزاع ، ويعبر عنه في غير فن الاصول بعدم تمامية التقريب ، ويعبر عنه في علم المعاني بتلقى المخاطب بغير ما يترقب فقط وقد استشهدوا له بقوله تعالى « والله العزة لرسوله » في جواب « ليخرجن الاغز منها الاذل » فانه سلم قولهم ذلك مع بقاء النزاع فيمن هو الاعز ومن هو الاذل وانما كان هذا شاهداً لادلالا لان الواقع من المتناقضين ليس استدلالاً انما هو مجرد اخبار فلا يكون في الآية تسليم دليل مع بقاء محل النزاع بل هو تسليم للخبر وانما فيه القول بالموجب على اصطلاح اهل المعاني كما هو واضح

(٢) قال الاسنوى : « أى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى الى آخره » أقول فسر القول بالموجب بما ذكر ليرتب عليه ما يأتي من أن هذا الحد اولى مما في المحصول كما سيأتي وذلك لان حاصل القول بالموجب منع

بان يتخيل أن ما ذكره من النص أو القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها مع أنه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه <sup>(١)</sup> وهذا الحد أولى من قول المحصول انه تسليم ما جملة المستدل به وجب العلة مع استيفاء الخلاف <sup>(٢)</sup> لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس وكأنه أراد تعريف ما يقع في القياس خاصة لان الكلام في مبطلات العلية. والقول بالموجب قسمان <sup>(٣)</sup> أحدهما ان يقع في النفي وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله كون شيء معين

استلزام الدليل للمدعي حقيقة وهذا النحو من الاعتراض لا يختص بالقياس ولا بالطردية من العلة خلافا لبعض الحنفية الذين خصوه بالقياس وبالعلل المستنبطة الغير المجمع عايبها والكلام فيه يعرف بمقايضة ما مر في النقص لانه اعتراض يرد على ثبوت المقصود من الحكم

(١) قال الاسنوي : « وذلك بان يتخيل ان ما ذكر من النص أو القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها الى آخره » اشار الى ان ما قلنا من انه منع استلزام الدليل للمدعي حقيقة وانما هو استلزام متخيل فقط

(٢) قال الاسنوي : « وهذا الحد أولى من قول المحصول الى آخره » لعل الامام موافق لما عليه بعض الحنفية كما قدمناه . وعلى كل حال يرد عليه ماورد عليهم من انه لا يختص بالقياس ولا بالعلل الطردية بل هو عام في كل ذلك (٣) قال الاسنوي « والقول بالموجب قسمان » أقول قال البدخشي والمشهور أنه ثلاثة أقسام : الاول أن يقام الدليل على ما يتوهم أنه المتنازع أو ملزومه ولا يكون كذلك كما يقال في مسئلة المقتل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيقال سلمنا ذلك لكن عدم المناقاة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل ولا مما يستلزمه . الثاني ان يقام الدليل على ابطال ما يتوهم انه مأخذ الحكم ويبين مذهبه في المسئلة ويقول لا يلزم من ابطاله ابطال مذهبي فانه ليس مأخذى مثل أن يقال في المسئلة المتقدمة التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتموصل اليه فيقال لا يلزم من ابطال كون التفاوت المذكور مانعا من وجوب القصاص ابطال انتفاء

غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه انه مأخذ الخصم مثاله ان يقول الشافعي في القتل بالمثلث التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه يعني أن المحدد والمثقل وسيلتان الى القتل والتفاوت الذي بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت في المتوسل اليه وهو التفاوت في المقتولين من الصغر والكبر والحساسة والشرف فيقول الحنفى كون التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز أن يمنع من وجوبه وجوبه لانه وحده ليس مأخذى في المنع . ثم قال والثالث أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثل أن يقول في الوضوء كل ما ثبت قرينة فشرطه النية كالصلاة ولا يقول الوضوء ثبت قرينة فيقال مسلم ولا يلزم شرطية النية في الوضوء وهذا اذا سككت عن الصغرى وأما اذا ذكرت فلا يرد الا المنع لكون الوضوء قرينة وهو ليس قولاً بالموجب اه ومثله في حاشية العطار على جمع الجوامع . وأقول ان صاحب جمع الجوامع لم يصرح بكون القول بالموجب أقساماً ثلاثة ولا بعده بل بعد ان عرفه بأنه تسليم الدليل مع بقاء النزاع مثل بما مثل به البدخشي والعطار فمنهم من جعل هذه الامثلة اشارة الى تعدد الانواع كالعطار ولذلك كتب على قول الجلال تفسيراً لقول المصنف ليس هذا مأخذى من منافاة القتل بالمثلث فقال فسر به قول المصنف هذا فجعله راجعاً للمثال الاول ولو فسر به بقوله من منع التفاوت في الوسيلة ليرجع الى المثال الثانى لكان أقرب وموافقاً لكلام غيره اه زكريا اه ولكن شيخنا في تقريره كتب على قول الجلال المذكور فقال الظاهر انه انما أرجع هذا للاول لان قول المستدل فلا ينافى القصاص كالحراق الخ حيث كان تعريضاً بالمعترض فانما ذكر ما استند اليه والا فلا وجه لاستنتاجه وحينئذ فلا فرق بين المثالين . فهذا من الشارح اشارة الى ان المصنف لم يرض التفرقة التي ذكروها ولذا لم يجعله أقساماً ثلاثة كما صنعه ابن الحاجب بل جعله قسماً واحداً وهو أن يظهر عدم استلزام الدليل لحل النزاع كما اقتصر على ذلك الشارح في التصوير وبدل عليه أيضاً قول المصنف فيقال مسلم ولكن لا يلزم الخ اذ لو كان استنتاجاً لما يتوهم انه مأخذ الخصم وهو بمنه لم يقل مسلم ولكن الخ بل هو

أمر بوجود في المقتل غير التفاوت وأنه لا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه<sup>(١)</sup> بان الموجب للقصاص وهو القتل العمدة العبدوان

ناف لا استلزام الدليل لمحل النزاع كما هو صريح المصنف فيكون من القسم الاول فتأمل لعلك تقف على أحسن منه . واعلم ان جواب القسم الاول هو بيان ان ما لزم من الدليل هو محل النزاع وجواب الثاني ان الحذف مع العلم بالمحذوف جائز والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والمجموع هو الدليل اه ولا شك ان قول صاحب جمع الجوامع كما يقال في القصاص قتل بما يقتل غالباً ثم قوله ثانياً كما يقال التفاوت في الوسيلة ظاهر في أن ما ذكره مثالان لقسم واحد هو قسم النفي والاسنوي اقتصر في التمثيل لهذا القسم بالمثال الثاني في كلام صاحب جمع الجوامع إوفي مسلم الثبوت صرح بأنه ثلاثة أنواع كالبخشى وهي مسئلة ليست ذات أهمية في جوهر الكلام

(١) قال الاسنوي ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه الخ « أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه ثم الجدليون متفقون على انه لا بد فيه من انقطاع المستدل أو السائل اذ لو بين المستدل انه محل النزاع او انه مأخذه بالنقل مثلاً أو ان المحذوفة ما هي وهي معلومة ومنتهجة انقطاع المعارض لانه لا يمكنه حينئذ ان يسلم الموجب ويناقش في المدعى والا يكن كذلك فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب في الاخير لان المقدمة المطوية اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم أنه ينقطع المعارض عن النجوة الذي اعترض به من القول بالموجب والا فكيف يدعى حائل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقاً وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد أيضاً فالمعارض ان يقول مأخذى غير ما ذكرت فانه يمكن خفاؤه دلى المستدل الا أن يقال حينئذ انقطع المستدل بظهور ان ما زعمه مأخذاً غيره والا استطاع أن يقول مأخذى غيره وانقطع المعارض لانه لم يبق في يده شيء يعترض به وبما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعارض يستبين انه لا ياجب أهل الطرد الى القول بالتأثير كما زعم

قائم في صورة القتل بالثقل وانه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالاصل أو بغيره من الطرق لكان منقطعاً أيضاً أي حتى لا يسمع ذلك منه لانه ظهر ان المذكور أولاً ليس هو دليلاً تاماً بل جزء من الدليل هكذا قاله الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر<sup>(١)</sup> ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك . القسم الثاني أن يقع في الاثبات

بعض الخفية زاعمين انه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع الطرد شيئاً فلا بد من القول بالتأثير فان الاجوبة المذكورة غنية عن ثبوت التأثير فلا الجاء اليه فافهم اهـ ملخصاً

(١) قال الاسنوي « هكذا قال الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر » أقول وجه النظر يعلم مما نقلناه عن مسلم الثبوت وشرحه ومثله مختصراً في البدخشي وأيضاً قد صرحوا بأن الاعتراضات اما من جنس واحد أو نوع واحد بأن يكون كل منعا أو معارضة أو نقضاً فيجوز تعدده اتفاقاً بين النظار أو من أجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فنعم تعدده أهل سمرقند لازوم الخبط في المباحثة والمنصب فان المانع بالنقض أو المعارضة يكون مستدلاً والمختار جوازه لان كل واحد من الاعتراضات بقطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وتعدد الدليل جائز فكذا تعدد الابحاث ولا يلزم غصب المنصب في بحث واحد بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضرر فيه فانه بمنزلة شخصين باحثين واذا جاز التعدد فنعم أكثر النظار تعدد الانظار المترتبة طبعاً بأن يكون بحث في مقدمة والآخر في أخرى كمنع حكم الاصل ونقض العلة لان الجزء الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو أي الثاني متمين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا يقدر على الاعتراض عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع أصل المستدل ثم ما يتعلق بالعلية فيقال لو سلم الاصل فالعلية منقوضة ثم ما هو متعلق بالفرع فيقال لو سلم العلة فيمنع وجودها في الفرع مثلاً وانما يترتب هكذا لئلا يلزم منع بعد تسليم ضمناً فانه يتكلم على الفرع بعد التكلم على الاصل والا فقد سلم ضمناً الاصل والعلية فلا يحسن المنع بعده ومع هذا لو فعل جاز لان التسليم



وذلك اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليله ثبوته في فرضي قافهم كذا يؤخذ من المسلم وشرحه ولا شك أن القول بالموجب هو اعتراض يرد على ثبوت المقصود من الحكم وليس الغرض من المناظرة الا اظهار الحق فتى لم تخرج عن موضوع البحث فله أن يعترض كما شاء أو يستدل كما شاء مادام لم يخرج عن موضع العملية في البحث فان كان فيما يتعلق بالاصل استمر البحث فيه حتى يعجز أحدهما وهكذا باقيها وقد اختلف فيما لو قال المعترض ليس هذا مأخذي هل يكفي ذلك من غير أن يبين مأخذاً أم لا فقبل لا لجواز أن يكون مأخذه ذلك لكنه يماند والصحيح انه قد يصدق في ذلك لانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه اه وفي جمع الجوامع والمختار تصديق المعترض في قوله للمستدل ليس هذا الذي نقيته باستدلالك تعريضاً بي من منافاة القتل بالقتل للقصاص مأخذي في نفي القصاص به لان عدالته تمنعه من الكذب في ذلك وقيل لا يصدق الا ببيان مأخذ آخر لانه قد يماند بما قاله اه موضعاً من شرحه للجلال كما انه اذا بين المعترض مأخذاً يصدق في بيان المأخذ وان بين اجمالاً على المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف في ذلك لانه أعرف بمذهبه فيقبل قوله على ان البيان على من ادعى والمعارض ليس مدعياً فيكفيه المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع استلزام الدليل المدعى اه موضعاً من مسلم الثبوت وشرحه . والحاصل ان الانتقال ينحصر في أربعة مواضع لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لانه اما أن يكون الانتقال لانكسار علية العلة وهو القسم الاول من المواضع الاربعة وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق في المانعة لان السائل لما منع وصف الجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثبات وصف العلة بدليل آخر واما أن يكون الانتقال لاثبات الحكم وهو الثاني من المواضع الاربعة وهذا القسم يكون في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكن دفعهما ببيان الملازمة والتأثير وان لم يكن الانتقال لاثبات العلة في الاول أو لاثبات الحكم في الثاني كان حشواً لا يقبل واما أن يكون في الحكم فقط ولا بد ان يكون حكماً يحتاج اليه الحكم الاول والا كان حشواً لا يقبل واما في العلة والحكم معا وهذا ثالث

صورة ما من الجنس<sup>(١)</sup> كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياساً على الابل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فانا نوجب فيه زكاة التجارة وعمل النزاع انما هو في زكاة العين ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع انواعه

قال «السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة أو الفرع مانعاً والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلمتين والثاني عند من جعل النقص مع المانع قادحاً<sup>(٢)</sup>» أقول

والرابع وهما يكونان في القول بموجب الدليل لانه لما سلم الحكم الذي رتبة الجيب على الدليل وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد الجيب لينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بدليله الاول ان أمكن أو بدليل آخر ان لم يمكن ذلك كذا يؤخذ من التوضيح وحواشي التلويح ومن هذا تعلم ان ما قاله الامام في المحصول خلاف الصحيح لان الفرض اثبات الحق كما قلناه

(١) قال المصنف « وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليه الى آخره » قال الاسنوي « القسم الثاني أن يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوب المستدل الى آخره » أقول حاصله أن المستدل اذا أثبت الحكم في الفرع بدليل فيقول له المعارض ان اللازم من دليلك هو ثبوت الحكم في صورة ما من صور الجنس لافي صورتك كما في المثال الذي ذكره الاسنوي فان المستدل ذكر علة لوجوب الزكاة في الخيل هي كون الخيل حيوانا يسابق عليه كما أن الابل حيوان كذلك فيقول المعارض علتك هذه تقتضي وجوب مطلق الزكاة في الجملة وهو مسلم في وجوب زكاة التجارة لانا متفقون على أن مال التجارة خيلاً وغيرها تجب فيه الزكاة والخلاف انما هو في زكاة العين وان لم تكن للتجارة ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع أنواعه فلا يلزم ثبوت المتنازع فيه كذا ذكره الفري كما في البدخشي وبه يزداد كلام الاسنوي وضوحاً والمثال الذي مثل به الاسنوي وغيره فرضي لان الصحيح عدم وجوب زكاة في عين الخيل عند الحنفية وثانياً لان القائل بالوجوب بناء على نص ذكره فراجع الفروع لتعلم ما هو الواقع في ذلك (٢) قال المصنف « السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة أو الفرع

الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية الفرق وهو ضربان : الاول ان مانما والاول يؤثر حيث لم يحز التعليل بعلمتين الى آخره » أقول اعلم انه وقهر نزاع كبير بين ابن السمعاني وامام الحرمين في أن المقصود بالفرق ماهو فقال ابن السمعاني معارضة في الاصل بابداء علة أخرى للحكم هي مجموع ما علل به المستدل والخصوصية أو في الفرع بابداء معنى يؤثر فيه خلاف الحكم الذي أفاده المعنى الذي أبداه المستدل وذلك بأن يقيسه المعترض على أصل آخر لمعنى فيه موجود في ذلك الاصل وذلك المعنى هو المانع من مجيء الحكم بالقياس على الاصل الذي للمستدل وحينئذ فيأتي في القسم الاول ما في المعارضة في الاصل وهو انها لا تؤثر بناء على جواز التعليل بعلمتين وتؤثر بناء على عدمه أو تؤثر مطلقا أما على عدمه فظاهر لان ما أبداه كل منهما صالح للعلية وأما عليه فلان حاصلها انه لم يعلل المستدل بهذه العلة ولم لا يجوز أن تكون العلة في الاصل هي العلة الاخرى لا بد من مرجح ويأتي في القسم الثاني ما تقدم من أن النقض وهو تخاف الحكم عن العلة هل يؤثر اذا كان التخاف لمانع تقدم عن الشافعي التأثير واختاره في جمع الجوامع وعن غيرهما عدمه وهو مذهب الحنفية واختاره المصنف وقد علمت أن الخلاف في ذلك انطى وقال امام الحرمين هو وان كان يرجع الى المعارضة فيها لكن ليس المقصود به الاتيان بمعارضتين على الطرد والعكس بل ينتظم من المعارضتين ما يشفع بمفارقة الفرع للاصل. وحاصله أن المعترض يعترف بالجمع الذي أبداه في الجامع لكنه يقول اذا افترقا في وجه خاص كان الحكم بافتراقهما اوقع من الحكم باجماعهما في الوصف لانه اذا جعل العلة في الاصل أو الفرع مجموع المشترك والمختص كان أشد اخالة للحكم مما لو جعل العلة هو المشترك فكانه يقول لم لم تجعل العلة في حكم كل محل ما اختص به مع انه أشد اخالة مما لو جعلت العامة في كل محل هو الامر المشترك ولاشك أن هذا معنى يزيد على سؤال المعارضة لانها مجرد ابداء علة أخرى لا يتعرض فيها لكونها أشد مناسبة للحكم مما أبداه المعلل ولما لم يفهم ابن السمعاني مراد الامام عرض به تعريضا فاحشا حتى قال من قال تلك المقالة اعلمنا ان الفقه

مجعل المعترض تعين أصل القياس أي الخصوصية التي فيه علة لحكمه كقول الحنفى

يس من بابيه ولا من شأنه فرحة الله على الجميع . واعلم ان للمعارضة معنيين  
 أحدهما ابداء علة تؤثر تقيض حكم العمل وليس مراداً هنا ثانيهما ابداء علة  
 أخرى تؤثر الحكم بعينه ويكون المراد السؤال عن الترجيح وهو المراد  
 بما يرجح اليه سؤال المعارضة وقد عرفت ان المراد بالرجوع اليه انه من  
 ضرورته لا أن المراد هو المعارضة نبه عليه الامام رحمه الله فيما نقله عنه صاحب  
 جمع الجوامع فى شرح المختصر وقد قال فى جمع الجوامع وشرحه ومنها الفرق  
 وهو راجع الى المعارضة فى الاصل أو الفرع وقيل اليهما أى الى المعارضتين  
 فى الاصل والفرع معاً لانه على الاول ابداء خصوصية فى الاصل تجعل شرطاً  
 للحكم بأن تجعل من علته أو ابداء خصوصية فى الفرع تجعل مانعة من الحكم  
 وعلى الثانى ابداء الخصوصية معاً مثاله على الاول بشقيه ان يقول الشافعى النية  
 فى الوضوء واجبة كالتييم بجامع الطهارة عن حدث فيعترض الحنفى بأن العلة فى  
 الاصل الطهارة بالتراب وان يقول الحنفى يقاد المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل  
 العمد العدوان فيعترض الشافعى بان الاسلام فى الفرع مانع من القود ثم قال  
 والصحيح انه قاذح وان قيل انه سؤالان بناء على القول الثانى فيه لانه يؤثر فى  
 جمع المستدل وقيل لا يؤثر فيه وقيل لا يؤثر على القول بأنه سؤالان لان جمع  
 الاسئلة المختلفة غير مقبول وسكت المصنف عن جواب الفرق وبما يجاب به منع  
 كون المبدل فى الاصل جزءاً من العلة وفى الفرع مانعاً من الحكم اهـ والقول  
 بأن الفرق يرجع الى معارضتين فى الاصل والفرع معاً هو ظاهر كلام الامام  
 وحاصله ان الفرق لا يكون الا مجموع المعارضتين وهذا انما يقرب من الصحة ان  
 كان معنى المعارضة فى الفرع انتفاء خصوصية الاصل فيه ومعنى المعارضة فى  
 الاصل انتفاء خصوصية الفرع فيه لان كلام الامرين لازم للآخر حينئذ وان لم  
 يتعرض للانتفاء عن الفرع فى الاول وعن الاصل فى الثانى وأما اذا كانت المعارضة  
 فى الفرع معناها ابداء مانع أى وصف يقتضى تقيض الحكم ومعناها فى الاصل  
 ابداء شرط فيه فلا يكون هذا القول قريباً من الصحة لانه لا يلزم من ابداء شرط

الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء بالقياس على ماخرج منهما والجامع هو  
فى الاصل التعرض لا بداء مانع فى الفرع وعكسه بناء على ان انتفاء الشرط فى الفرع  
ليس مانعا وانتفاء المانع فى الاصل ليس شرطا واليه ميل كلام الجلال لكن اذا  
قلنا ان انتفاء الشرط مانع وانتفاء المانع شرط كما هو الواقع كان الخلف لفظيا  
بين القولين لان القائل بان الفرق راجع الى المعارضة فى الاصل أو الفرع بنى كلامه  
على ما صرح به المعارض ومن قال انه مجموع المعارضتين بنى كلامه على أن كلام من  
المعارضتين يستلزم الاخرى ولكل وجهة فلا خلاف . وعلى كل حال فقول  
المصنف هنا والاول يؤثر حيث لم يحجز التعليل بعلمتين : والثاني عند من جعل  
النقض مع المانع قادحا لا ينافى ما قاله فى جمع الجوامع ان الفرق بين سؤال  
الفرق وبين المعارضة التى ليست فرقا هو ان الفرق هو معارضة خاصة فالمعارضة  
فى الاصل خاصة هو ان يجعل خصوصيته شرطا فى العلة وهى لا توجد فى الفرع  
فالمعارض يقول ان العلة هى مجموع الوصف الذى أبداه المستدل وخصوصية الاصل  
طبعاً لا توجد فى الفرع والمعارضة فى الفرع هى ان يجعل خصوصيته مانعا من  
وجود الحكم فيه وهذا المانع طبعاً علة أخرى تقتضى نقيض الحكم الذى رتبته  
المستدل على علمته فكان من جهة ان المعارض أبدى علة غير علة المستدل فى كل  
من الاصل والفرع كان الفرق راجعا الى المعارضة ومن جهة ان الحكم يخالف  
فى الفرع عن العلة التى ذكرها المستدل لوجود المانع كان هذا نقضا وهذا خاص  
بالمعارضة فى الفرع وأما المعارضة فى الاصل فتخالف الحكم فى الفرع فهو لعدم  
العلة لان العلة مجموع الوصف وخصوصية الاصل فهى مركبة من الامرين وهذا  
المجموع غير موجود فى الفرع فلذلك كانت المعارضة فى الاصل مبنية على جواز  
التعليل بعلمتين فمن منع قال بالتدح ومن أجاز قال بعدم التدح وان المعارضة فى  
الفرع فيجوز ان تنبنى على ذلك لكن لما كان المعارض لم ينكر وجود وصف  
المعلل فى الفرع وانما أبدى مانعا انتفاؤه جزء من العلة كان الاقرب ان يرجع  
الى النقض فمن أجازها لمانع ولم يجعله قادحا قال هنا كذلك ومن جعله قادحا قال هنا

خروج النجاسة فيقول المعارض الفرق بينهما أن الخصوصية التي في الاصل وهي كذلك فخذ هذا التحقيق . ولا تسأم. وهذا الذي قلنا جميعه طريقة الشافعية وأما طريقة الحنفية فقالوا المعارضة في الاصل ومعناها ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتأثير او لا يكون مستقلا بالتأثير بل جزأ لكن بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونها مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع فالشافعية قالوا تقبل وتكون قادحا والحنفية قالوا لا تقبل ولا تكون قادحا قال الحنفية استدلالا على مذهبهم المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عند الفارق والا لكان هو الاعتراض لا هذا فلو لم يستقل وصفه بالعلية لزم نقضه لان جزء العلة ليس بعلة فيكون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعله مانعة بوصف المستدل ان صححت الممانعة وامكنت فبعد تسليم العلة لا يبقى شيء في اليد يفترض به وحينئذ لا تنافي بين وصف المستدل ووصف المعارض لانه ان لم يثبت به دليل فظاهر أنه لا تنافي بينهما لان غير الثابت لا ينافي الثابت وان أثبتته بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا فكلاهما علتان فلا تنافي مثلا اذا استدلل الشافعي على عدم صحة عتق عبد الرهن فقال اعتاق عبد الرهن تصرف لاقى حق المرتهن فبطل كيبه فقال الحنفى جوابا عن ذلك ان العلة في الاصل وهو البيع كونه تصرفا يحتمل الرفع وهو غير موجود في الفرع لم يقبل منه لانه لا ينافي كون العلة ما ادعاه الشافعي من انه تصرف لاقى حق المرتهن وهو موجود في الاصل وهو البيع فيلزم الحكم الذي رتبته الشافعي على علمته ولا يفيد الفرق شيئا لكن لو قال على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل البطلان منعناه فان بيع الراهن الرهن ليس باطلا بل موقوف على قضاء الدين او اجازة المرتهن او سلمت ان حكم الاصل هو التوقف كما ذكرنا فهذا الحكم غير حكمك في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العتق بل تقول بالبطلان فقد اختلف حكم الاصل والفرع فقات شرط القياس فهذا النحو من القول يقبل واستدل الآخرون بانه لما احتمل وصف المعلن بما ابداه المعارض الاستقلال وعدهم فدعوا الاستقلال تحكم فلم يثبت فصحت المعارضة بابداء وصف آخر زائد على وصف

خروج النجاسة من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضوء<sup>(١)</sup> لا مطلق خروجها . الثاني

المستدل وأجاب الحنفية بأن المفروض ان المعلن أثبت استقلال وصف العلة فلا احتمال لعدمه وان كان المعارض يدعي ان المستدل لم يأت بمسلك يفيد الاستقلال فالاعتراض يكون بهذا أى منع العلية لا الفرق وبهذا تعلم ان الخلاف انما هو فى طريق الاعتراض ولهذا قال فى التنقيح وشرحه ومنه الترق قيل هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلى لانه اذا اثبت علية المشترك لا يضره التفارق ولكن اذا اثبت فى الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح فى الاصل اذا أورد على سبيل الفرق لا يقبل فيذبني ان يورد على سبيل الممانعة حتى . يقبل ثم ساق ما ذكرناه من المثال وبين فيه ما يبيناه من حالى القبول اذا اورد المعارض اعتراضه على طريق الممانعة وعدم القبول اذا اورده على سبيل الفرق والمعارضة وهذا كما قال نزاع جدلى لا يعول عليه الاصولى فان الفرق سواء كان معارضة فى الاصل أو الفرع او مجموع المعارضتين فهو ممانعة لان المعارض متى جمل خصوصية الاصل جزءاً من العلة فقد منع وجودها فى الفرع وهذا منع لوجود الحكم فى الفرع لمنع وجود علته فيه وان جمل خصوصية الفرع مانعاً من وجود الحكم فى الفرع فقد جمل انتفائه جزءاً من علة الاصل وهو غير موجود فى الفرع وهذا غير ما قدمناه فى النقض سابقاً من ان من نظر الى عدم وجود العلة فى الفرع قال ان عدم الحكم فى الفرع راجع الى عدم وجود العلة فيه ومن نظر الى وجود المانع فى الفرع ولم يعتبر انتفائه جزءاً من علة الاصل قال ان عدم الحكم فى الفرع للمانع لا لانتفاء العلة وقد تقدم ان الخلاف فى ذلك لفظى فالخلاف أيضاً هنا بين الحنفية والشافعية فى ان المعارضة التى هى فرق تقبل أو لا تقبل لفظى

(١) قال الاسنوى « فيقول المعارض الفرق بينهما الخصوصية التى هى فى الاصل الى آخره » أقول هذا وان اورده الشافعى على انه فرق ومفارقة لكن تضمن منع كون المشترك وهو مطلق الخارج النجس من البدن ناقضاً فهو يقبل بهذا الاعتبار ودعوى انه غير مقبول لانه اورده بصورة فرق مجرد نزاع جدلى

أن يجعل تعين الفرع أى خصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الاصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي قياساً على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان . فيقول المعارض الفرق بينهما أن تعين الفرع وهو كونه مسلماً مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه . قوله « والاول » يعنى أن الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعين الاصل علة هل يؤثر أى يفيد غرض المعارض ويقدر في العلية أم لا<sup>(١)</sup> فيه خلاف ينبى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين فان جوزناه لم يقدر هذا الفرق لان الحكم فى الاصل اذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعيينه لم يكن التعليل الثانى مانعاً من

فهو مقبول وجواب الحنفى عنه بانبات ان القدر المشترك علة وابطال ان الخصوصية جزء منها وهذه المعارضة مقبولة على المختار اتفاقاً لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يازم غضب المذهب فانه بعد تمام استدلال المستدل والمنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ماصح من قبل المعارض الا المعارضة الى آخر ماقدمناه ولا شك ان هذا بعينه يجرى فى المعارضة فى الاصل لان المعارض جعل خصوصية الاصل شرطاً فى العلة فهو مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه لان خصوصية الاصل التى هى شرط فى العلية أو جزء من العلة قد انتفت فى الفرع ، وانتفاء الشرط كما تقدم ما هو فى الحقيقة الامانع فلا فرق بينهما فى القبول . وبذلك تعلم ان لاعتنى أن يجب عن هذا بابطال ان خصوصية الفرع مانع واثبات ان القدر المشترك هو العلة وبكل قد بطل ما كان للمعارض أن يعترض به الا المعارضة كما قدمنا ان الدليل المعارض الذى أقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا تندفع المعارضة الا عند من رجح بكثرة الادلة

(١) قال الاسنوى « قوله والاول يعنى ان الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعيين الاصل علة الى آخره » أقول قد قدمنا لك ما يتعلق بجواز التعليل بعلمتين وعدمه وان الخلاف انطى وان من البعيد جدا ما يقولون بان الحق هو الجواز



التعليل الاول اذ لا يلزم منه الا التعليل بعلمتين والفرض جوازه وان منعناه قدح هذا الفرق لان تعيين الاصل غير موجود في الفرع والحكم مضاف اليه أعنى الى التعين فلا يكون أيضاً مضافاً الى المشترك والا لزم التعليل بعلمتين . وأما الثانى وهو الفرق بتعين الفرع<sup>(١)</sup> فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحاً فى كون الوصف علة لان الوصف الذى جعله المستدل علة اذا وجد فى الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعيين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح وأما من لا يجعله قادحاً يقول ان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر لان تخلف الحكم عنه انما هو لمانع. هذا حاصل كلام المصنف وقد استفدنا منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر عنده فى المستنبطة دون المنصوصة<sup>(٢)</sup> لانه اختار التفصيل كما تقدم وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقاً لانه اختار ان النقض مع المانع غير قادح<sup>(٣)</sup> \* واعلم ان بناء تأثير الفرق الاول على التعليل بعلمتين صحيح وأما الثانى فلا بل يؤثر مطلقاً فى دفع كلام المستدل<sup>(٤)</sup> وبيانه أن الشافعى فى مثالنا

ويريدون اجتماع علمتين تامتين كل منهما مستكملة لاشروط وارتفاع الموانع فتذكر ذلك لتعرف حقيقة الخلاف هنا أيضاً فان مبنى ما هنا على ما هناك (١) قال الاسنوى « وهو الفرق بتعين الفرع الى آخره » أقول قد بينا أيضاً لك ما يتعلق بكون النقض قادحاً أو غير قادح وبيننا أيضاً ان الخلاف فى هذا لفظى ، فتذكره اتملم حقيقة الخلاف ، هنا فان ما هنا مبنى على ما هناك

(٢) قال الاسنوى « وقد استفدنا منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر فى المستنبطة دون المنصوصة الى آخره » أقول وقد مننا لك ان صاحب جمع الجوامع نقل عكس هذا من الامام الرازى ومم ذلك فقد تبين لك ان الخلاف لفظى فى جميع الاقوال فالأمر أصبح سهلاً

(٣) قال الاسنوى « وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقاً الى آخره » أقول قد علمت حقيقة الحال فى ذلك

(٤) قال الاسنوى « واعلم ان بناء تأثير الفرق الاول على التعليل بعلمتين

لما فرق بتعين الفرع وهو كونه مسلماً فإن قلنا ان النقض مع المانع قادح في العلية  
فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهي القتل العمد العدوان فانها وجدت في  
حق المسلم مع تخلف الحكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي المعترض وان

صحيح وأما الثاني فلا بل يؤثر مطلقاً الى آخره أقول قد علمت ان كلا من  
الفرق الاول والثاني معارضة تضمنت تخلف الحكم في الفرع غير ان الاول  
لانتفاء الشرط الذي هو مانع أيضاً والثاني لوجود مانع الذي هو انتفاء شرط  
فكل تضمن تخلف الحكم عن العلة في الفرع لعدم تمامها أي لانتفاء شرط الذي  
هو مانع أيضاً أو لوجود مانع الذي هو انتفاء شرط بلا فرق بين الفرق الاول  
والثاني من حيث أن كلا منهما معارضة وممانعة في وجود العلة أما في الاصل  
أو في الفرع وحاصل ذلك كما قال المضد ان المستدل ادعى علية الوصف المشترك  
والمعارض عليه مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء في كون  
ابداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع من الشيء في قوة المقترض  
لنقيضه ليكون المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبتته وهذا  
معنى المعارضة في الفرع اه ومثله في حواشي السكال بن أبي شريف على شرح  
الجلال على جمع الجوامع . وأما قول الاسنوي بل يؤثر مطلقاً ان أراد انه  
يؤثر في نقيض الحكم مطلقاً سواء قلنا ان النقض لمانع قادح أو غير قادح فغير  
مسلم لانه غير مؤثر في علة الاصل اتفاقاً والخلاف بعد ذلك في كون تخلف الحكم  
يضاف الى وجود المانع لا لانتفاء العلة كما يقول من يقول انه غير قادح أو  
لانتفاء العلة لان انتفاء المانع جزء منها كما يقول من يقول انه قادح وانتفاء  
الحكم في الفرع متفق عليه فاذا لاخلاف في وجود الحكم في الاصل ولا خلاف  
في انتفاء الحكم في الفرع واذا وقع خلاف في وجود الحكم في الفرع وعدم  
وجوده فليس من هذه الجهة وانما من جهة ان المستدل يمنع وجود المانع في  
الفرع فلذلك يقول بثبوت الحكم فيه والاخر يثبت المانع فيقول بعدم وجود  
الحكم فيه وبناء على هذا نقول ان قول الاسنوي فان قلنا ان النقض قادح  
في العلة فقد فسد دليل المستدل لفساد علته الخ ان كان مراده فسد دليله بما ذكر

قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لان الفرض ان ذلك من باب التخلّف للمانع ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي أيضا مقصوده وهو عدم ايجاب القصاص فثبت أن بناءه عليه فاسد . ولذلك لم يتعرض الامام واتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء اصلا . نعم أطلق الامام أن قبول الفرق مبنى على تعليل الحكم

بمعنى انه غير مؤثر في الاصل فغير مسلم لانه باتفاق انه علة في الاصل والحكم مترتب عليه لان الفرض ان المانع في الفرع فقط وأما الاصل فلا مانع فيه وان أراد بفساد الدليل فساد في الفرع لفساد العلة لفقد جزء منها وهو انتفاء المانع بناء على ان المراد العلة التامة المستجمعة لوجود الشروط وارتفاع الموانع فهو مسلم وقوله فيحصل مقصود الشافعي مسلم ايضا ان سلم الحنفى ما يقوله من وجود المانع . وأما ان منع ان خصوصية الفرع مانع وأثبت ان العلة هي القدر المشترك بين الاصل والفرع فلا يحصل مقصود الشافعي . وهذا حاصل في كل نقض لافي هذا النقض الحاصل بالفرق في الفرع فقط فلا يمنع بناء ان النقض هنا قادح على ان النقض العام قادح أيضا كما ان قوله وان قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع مانع ان كان مراده بقوله غير قادح أن العلة موجودة تامة يترتب عليها مقتضاها كما هو مقتضى قوله كانت العلة صحيحة فغير مسلم لان معنى كون النقض غير قادح في العلة ان الوصف الباعث المؤثر نفسه موجود في الفرع بقطع النظر عن جملة ما يترتب عليه المقتضي من انتفاء الموانع ووجود الشرائط وقوله بعد ذلك : ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي ايضا مسلم اذا سلم الخصم ذلك للشافعي واما اذا ثبت ما ذكرنا فلا يحصل مقصود الشافعي وتزول مقارنة المانع من ترتب الحكم المقصود للاستدلال وبناء على ذلك تبين ان بناء هذا على النقض بمعنى التخلّف للمانع صحيح لا فاسد وان للقول بان بناءه عليه فاسد هو الفاسد لان كل ما قاله هنا يجري في الاعتراض بالنقض بمعنى تخلف الحكم للمانع وهل ما هنا الاجزئى من جزئيات مطلق النقض فكيف يخالفه في شيء من احكامه ولا تنس ما قدمناه لك من ان الخلاف لفظي

الواحد بعلتين واذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الاصل لم يرد عليه شيء (١)

(١) قال الاسنوى « نعم اطلق الامام ان قبول الفرق مبني على تعليل الحكم الواحد بعلتين الخ » اقول قد علمت انه معارضة في الاصل أو في الفرع أو فيهما وهذا الاعتبار ترجع سلقا الى التعليل بعلتين لكن المختار ان هذا في المعارضة التي لا تتضمن مناقضة واما المعارضة التي تتضمن مناقضة فليكونها راجعة الى الممانعة كانت مقبولة اتفاقا والذي منعها انما منع ايرادها على وجه المعارضة كما قدمناه . ولذا كرر بعض الاسئلة التي ترد على القياس مما ذكره كثير من الاصوليين وتركه المصنف وشارحه الاسنوى فنقول منها فساد الاعتبار وهو كون القياس مخالفا للنص أو الاجماع وادرجه في الكشف ناقلا عن بعض الكتب الاصولية في فساد الوضع وجعله احد نوعيه وقد فسره صاحب جمع الجوامع وشرحه بأن يخالف الدليل نصا من كتاب أو سنة أو اجماعا ثم قال وهو اعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه اه فاشارا الى أن فساد الاعتبار لا يختص بالقياس . وجوابه الطعن في السند ان كان النص أو الاجماع مرويا بطريق الآحاد أو بمنع دلالة على ما يخالف القياس أو بانه مؤول أو مخصص بدليله أو بترجيحه بطريق الترجيح التي نجعله مقدما على الخبر أو بالمعارضة فانه بها يتساقطان ويبقى القياس معمولا به ولا يجب بيان المساواة الواقعية في ابداء المعارضة لانه لا يكاد يوجد فلو أوجبناه انسداد باب المعارضة الا ان المعترض ان يرجح خبره فتفتننى المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر مرجوحا اتفاقا كآحاد مع مشهور فان مراعاة هذا متيسرة وكان الصحابة يرجعون عند تعارض النصوص مطلقا الى القياس وان كان في جانب أحدهما واحد وفي الآخر اكثر والحاصل ان المعتبر في فساد الاعتبار مخالفة القياس لنص سالم عن المعارض فان عند وجود المعارض يسقط كلاهما فلا توجد المخالفة فلا يوجد فساد الاعتبار وأمثله هذا تطلب من المطولات ومنها فساد الوضع وعرفه في مسلم الثبوت وشرحه بانه ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم وهو أخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي

قال « الطرف الثالث في أقسام العلة علة الحكم اما محله أو جزؤه أو خارج عنه علة

وان وجد ثبوت الاعتبار في النقيض من غير وجود نص أو اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجد معاً فهما يجتمعان وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان كان هناك نص أو اجماع يخالف الحكم القياس أو اعتبر الوصف في نقيض الحكم فحينئذ فساد الاعتبار نوع منه فافهم اه وقد قدمناه وقد فسره في جمع الجوامع وشرحه بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لا اعتبره في ترتيب الحكم عليه كان يكون صالحاً ضد ذلك الحكم أو نقيضه كتحقق التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضيق والاثبات من النفي وعكسه ثم قال ومنه أي من فساد الوضع كون الجامع في قياس المستدل ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض ذلك الحكم في ذلك القياس اه نبه بقوله « ومنه » على ان فساد الوضع أعم من ذلك لانه هو كما يوجهه تفسير ابن الحاجب وغيره له به كذا قاله العطار وظاهر قول صاحب جمع الجوامع وشرحه في فساد الاعتبار وهو أعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه انه أعم منه مطلقاً ولكنه غير مراد لان قضية تعريفهما بما ذكره صاحب جمع الجوامع ان فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع من وجه لصدقه فقط بما ذكره صاحب جمع الجوامع وصدق فساد الوضع فقط بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لا اعتبره في ترتيب الحكم ولا يعارضه نص أو اجماع وقد قدمناه وحينئذ فلا تنافي بين ما قاله في مسلم الثبوت وجمع الجوامع من عد فساد الوضع قسمين فساد الاعتبار وبين ما قاله صاحب الكشف من أن فساد الاعتبار نوع من فساد الوضع لان كلا منهما باعتبار خصوصه نوع من الآخر باعتبار عموميه كما لا يخفى والحاصل ان الافتراض بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فقط نقض فان زاد المعترض دلي ذلك ان ثبوت نقيض الحكم انما هو بذلك الوصف الذي ادعى المستدل ثبوت الحكم به كان ذلك فساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد

حقيقى أو اضافى أو سلبى أو شرعى أو لنفوى متعدية أو قاصرة وعلى التقدير  
 فالمعترض به فى فساد الوضع هو ثبوت عليه الوصف للنقض . وجوابه بقسميه ان  
 يقرر كون الدليل صالحا لا اعتباره فى ترتيب الحكم عليه أو كون الجامع معتبرا  
 فى ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه لما منع فاذا أجاب عنه المستدل  
 بذلك اندفع فساد الوضع وأما النقض فسؤال آخر لم يورده المعترض قال العضد  
 فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف  
 الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذى يثبت النقيض وفي النقض لا يتعرض  
 لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان  
 هو النقض اه ففساد الوضع معناه فساد وضع القياس لكونه مناسبا لنقيض  
 الحكم أو ضده كما فى القسم الاول أو لكون علته ثبت اعتبارها فى النقيض  
 أو الضد بنص أو اجماع كما فى القسم الثانى والشئ الواحد لا يناسب النقيضين  
 أو الضدين أما فساد الاعتبار فليس براجع الى وضع القياس بالمعنيين بل معناه ان  
 مادل عليه القياس من الحكم مخالف لما دل عليه نص أو اجماع وتارة يكون معه  
 فساد وضع وتارة لا يكون ، كما أن فساد الوضع بقسميه تارة يكون معه فساد  
 اعتبار وتارة لا يكون وكذلك فساد الوضع يزيد عليه كونه باصل المستدل فهو  
 قلب أيضا كما انه نقض وفساد وضع وانما يقدر فساد الوضع اذا بين المعترض  
 مناسبة الوصف للنقيض أو الضد من جهة واحدة هى جهة المناسبة لاصل الحكم  
 وأما اذا كانت من جهتين فلا يضر ولا يقدرح لانه يكون ناشئا منها مصلحة  
 ومفسدة فوجه صار مناسبا للحكم ومن وجه صار مناسبا لنقيضه أو ضده  
 قال فى مسلم الثبوت : وافقنا هنا ابن الحاجب مع انه يقول بالانحرام والقول به  
 يقتضى ان لا يكون له مناسبة بنقيضين وبناء على ذلك يكون الجواب عن النقض  
 بما قدمناه فى مبحثه والجواب عن فساد الوضع باجوبة النقض مع زيادة ما قدمناه  
 هنا والجواب عن القلب هو بالجواب عن النقض وفساد الوضع وما قدمناه فى  
 مبحثه . ومنها القدح فى مناسبة الوصف للمعلل به وفى صلاحية افشاء الحكم  
 الى المقصود من شرعه وفى انضباط الوصف للمعلل به وظهوره بان ينفي كلا من

اما بسيطة أو مركبة « أقول هذا الطرف مفقود لبيان أقسام العلة وبيان ما يصح

الاربعة وجوابها بالبيان فان كون الوصف مناسبا للحكم شرط باتفاق الكل غاية ما في الباب ان الشافعية ومن وافقهم يقنعون بها وحدها ومشايخ الحنفية يشترطون مع ذلك التأثير أيضا بان يعتبر الشارع الوصف باحد الاعتبارات الاربعة السابقة والقدح في المناسبة يكون بابداء مفسدة راجحة أو مساوية فلا يرد الا على القائل بالتحريم المناسبة بذلك لا على غيره كما تقدم . وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة بان يبين المستدل رجحان مصلحته على مفسدة المعارض بخصوصها ولا يكفى بيان ذلك اجمالا خلافا لمسلم الثبوت لان حكم الاصل لا بد ان يكون مشتملا على مصلحة لكن لا يلزم من ذلك رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعارض لجواز ان يكون لتلك المصلحة غيرها في الفرع والكلام فيه فلا يكفى فيه بيان الرجحان اجمالا بل لا بد من البيان التفصيلي كما ذكرناه . وأما القدح في صلاحية افشاء الحكم الى المقصود من شرحه كتحریم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب فان التحريم يفضى الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن ذكاتها فيعترض على ذلك بان النفس حريصة على ما منعت فيفضى كثيرا الى الفجور فبين المستدل تلك الصلاحية بان يقال تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبدا صالح لا يفضى الى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم فالتحريم المؤبد يسد باب الطمع في المحرمة بالمصاهرة فيصير هذا المنع كالطبيعي بحيث تصير غير مشتبهة كالام وأما الاعتراض بكون الوصف غير منضبط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانها مشككات ولا يعتبر كل قدر منه . والجواب عن ذلك ان يقال الوصف المناسب اما منضبط بنفسه بان يعتبر مطلقه كالإيمان فلو اعترض بان اليقين مشكك اجيب بان المعبر مطلق اليقين في أى فرد تحقق من الافراد المختلفة واما منضبط في العرف كالمزمنة والمضرة فانها وصفان منضبطان عرفا فاذا علل باحدهما فاعترض بعدم الانضباط كان الجواب ان كل ما فاضى العرف به مضمرة أو مضرة كان هو المعبر واما منضبط بمظنة ذلك

به التعديل منها وما لا يصح فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على

كالمشقة في السفر فلو ادترض بانها غير منضبطة قلنا انها منضبطة شرطا بمظنتها وهو السفر وبه يتعين مرتبة الحرج والمشقة فالملة هي حرج السفر ومشتقته لا مطلق الحرج والمشقة فكان السفر هو مناط الترخص وكالحذوبه يتحدد حد الحرج فاذا عاين بالرجح فاعترض بانه غير منضبط يجاب بانه منضبط شرعا بمظنته وهو الحد وأما الاعتراض بكون الوصف خفيا لا يدرك فلا يصلح للعلية كالرضي فانه أمر مبطن لا يعرف أصلا فاذا ادترض عليه يجاب بان الشارع عول على مظنته الظاهرة كصيغ العقود الصادرة بالطوع والاختيار والافعال الدالة على الرضى كالتعاطي في البيع واشارات الاخرى في العقود كلها والحنفية لم يذكروا هذه الاعتراضات لا لانها خاصة بالشافعية كما ظنه ابن الحاجب بل لانهم أدرجوا كل ذلك في منم صلاحية الوصف للعلية . وكيف تكون هذه الاعتراضات خاصة بالشافعية مع انها متوجهة الى مناسبة الوصف للحكم وقد علمت أن ذلك شرط عند الكل وان غاية ما في الباب ان الشافعية يقنعون بالمناسبة وحدها ومشايخ الحنفية يشترطون مع ذلك التأثير على وجه ما سبق ومنها ما يرد على حكم الاصل من الاعتراض وهذا اما ان يكون بمنم حكم الاصل والاعتراض به مقبول الا عند ابي اسحق الشيرازي فانه منعه بناء على ان مدعى المستدل انما هو ثبوت حكم الفرع لو ثبت حكم الاصل فلا يضره حينئذ منم حكم الاصل وهو منقوض بمنم العلة فان مثله يجري فيها ايضا فلا يصلح منع العلة فهو مكابرة لان من البين ان مقصود المستدل اثبات حكم الفرع في الواقع ولو ظنا لتحصيل حكم شرعي موجب للعمل وهذا لا يكون الا اذا ثبت حكم الاصل كما لا يتم الا بثبوت العلة فنقول ابي اسحق لا يسمع المنع على حكم الاصل لا يسمع كيف وعلى ما قاله يلزم ان يتم الدليل مع الشك في مقدمة منه وهي ثبوت الحكم في الاصل وايضا يلزم ان المعارض يلتزم بتسليم ما هو كاذب عنده او مشكوك الصديق واما ان يكون الاعتراض بان يدعى المعارض حكما آخر على خلاف حكم المستدل ويريد الاستدلال عليه ابتداء فهذا قد منع قبوله اكثر الاصوليين لانه



ثلاثة أقسام وهي اما ذلك المحل كتعميل حرمة الربا في النقيدين بكونهما جوهرى الأثمان <sup>(١)</sup> واما جزء ذلك المحل كتعميل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد

غصب لمنصب المستدل فيصير هو مستدلا وكان معترضا قال صاحب الفوائد على المسلم : ولم يظهر الى الآن وجه امتناعه كيف وليس هذا الا المنع عن اظهار الصواب فانه لا شك في أن تمام الدليل يتوقف على ثبوت حكم الاصل وقد ابطله المعارض باثبات منافيته فقد بطل الدليل قطعاً ثم هذا اولى من منعه قال المنع لا تبطل به المقدمة بل تبقى في دائرة الاحتمال وبهذا النحو من الابطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الأثام بوجه ويظهر الحق فانهم فهو الاخرى بالقبول اهـ . وهو وجيه لاننا اذا قبلنا منع حكم الاصل الذى معناه طلب اثباته بالدليل وكفى في قبول الاعتراض بالمنع مجرد احتمال ان يكون حكم الاصل غير ثابت فكيف لا نقبل ادعاء المعارض ان الحكم الشرعى على خلاف ما يقول المستدل مع اقامة الدليل على ذلك وظهور بطلان حكم الاصل قطعاً بحيث لا يتمكن المستدل بعد ذلك من اثبات حكم الاصل ويظهر الحق ولا يرجى للمستدل تمام الاستدلال بوجه لا شك في ان هذا اولى بالقبول وقدمنا ان الغرض من المناظرة انما هو اظهار الحق لا المغالبة والا كانت محرمة . وفي هذا القدر كفاية فلنرجع لما قاله البيضاوى والاسنوى فنقول :

(١) قال الاسنوى « كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة أقسام وهي اما ذلك المحل كتعميل حرمة الربا في النقيدين بكونهما جوهرى الأثمان » أقول المراد بكونهما جوهرى الأثمان ثنيتهما بحسب الخلقة أى كونهما مخلوقين للثنوية فان هذه الثنوية خلقة هى علة حرمة الربا في الذهب والفضة وهذه العلة تسمى علة فاصرة وتكون تارة مستنبطة ، وتارة منصوصة ولا خلاف في التعليل بالقاصرة المنصوصة وانما الخلاف في المستنبطة فذهب جمهور من الحنفية منهم الكرخى من المتقدمين وأبو زيد من المتأخرين وغيرهما بل حكاه في الميزان عن مشايخ العراق وأكثر المتأخرين واختاره صاحب البديع وبعض الشافعية وأبو

عبد الله البصري من المتكلمين الى انه لا يعطل بها لعدم الفائدة في اعتبار القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة من ذلك في معرفة حكم الفرع والفرض انها لا تنعدي الى غير الاصل والنقض على هذا الدليل بان المنصوصة لا فائدة فيها أيضا لعدم التعمدية مع جواز التمايل بها اتفاقا مدفوع بان عدم التعمدية في المنصوصة جار من قبل الشارع فيقبل بخلاف المستنبطة فان عدم التعمدية فيها بالرأى وهو يحصل بالكف عن التعليل وعن الاشتغال بالاستنباط . وجواب ابن الحاجب بان العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل ففائدة العلة دلالتها على حكم الاصل ضعيف لان حكم الاصل اما منصوص عليه او مجمع عليه فهو معلوم على أكمل وجه فلا يحصل بالعلة فتلفوا ولا دلالة لها بل . الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليله لما فمعرفة الحكم لما فائدة فلا نسلم عدم الفائدة والقول بان هذه الفائدة ليست فائدة فقهية فان الفائدة الفقهية هي استخراج حكم المسكوت وهي غير موجودة في القاصرة ممنوع فان لمية الحكم الشرعي أيضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما لا يخفى . وذهب الاكثر من أهل الاصول وجمهور فقهاء سمرقند الحنفية والشافعية وأصحابه والامام أحمد والباقلاني وأبو الحسين البصري وعبد الجبار الى صحة التعليل بالقاصرة واختاره صاحب الميزان والكمال ابن الهمام واستدلوا على ذلك أولا بأن الدليل قد دل على علية الوصف القاصر لاننا لا نقول بعملية الوصف القاصر الا بعد أن يثبت ذلك بدليله ودلالة الدليل لا يمكن انكارها فوجب العمل بمقتضاه وهو علية الوصف لكن يرد على هذا ان دلالة الدليل على علية الوصف ممنوعة فان من شرط العلة ان تكون مؤثرة وكونها كذلك لا يكون بدون التعمدية والفرض ان العلة قاصرة لا تعمدية فيها وثانياً بأنه لو كانت العلية مشروطة بالتعمدية والتعمدية انما تكون بالعلية لتوقف كل على الآخر فيلزم الدور ورد هذا الدليل أيضاً بأن تعمدية الوصف غير تعمدية الحكم والعلية مشروطة بتعمدية الوصف والمتوقف على العلية تعمدية الحكم فلا دور على

انا لانسلم انه يلزم بما ذكر توقف كل منهما على الآخر بل اللازم ان يكون فيهما ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر وبهذا تعلم انه لم يتم لكل واحد من الفريقين دليل على ما ادعاه على وجه ما ذكر غير ان قياس المستنبطة على المنصوصة الذي استدل به الاكثر بقى سالما وحكاية الاتفاق على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة قد صرح بها في التحرير ومسلم الثبوت وغيرهما من كتب الاصول ولكن صاحب جمع الجوامع حكى الخلاف فيها أيضاً فقال والقاصرة منعها قوم مطلقا والحنفية منعوها ان لم تكن ثابتة بنص أو اجماع قال الجلال قالوا جميعاً بعدم فائدتها وحكاية القاضي أبي بكر الباقلاني الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار الى ذلك المصنف بحكاية الخلاف اهـ لكن نسبة المنع للحنفية قد علمت انه ليس على اطلاقه بل منهم من اجاز ومنهم من منع كما قدمناه كما ان حكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف في ذلك لا تظهر اذا كانت علية القاصرة ثابتة بنص أو اجماع فانه لا معنى للخلاف حينئذ ولذلك لم يعول صاحب مسلم الثبوت على ما في جمع الجوامع بل خالفه وحكى الوفاق على جواز التعليل بالمنصوصة هذا وقد اختلف العلماء في ان هذا الخلاف لفظي أو معنوي فذهب فريق الى انه لفظي ووجهه ان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية والقاصرة ابداء حكمة وليست قياسا فلم تكن تعليلا والجمهور ارادوا به استخراج المناسب فذكروا بصحة التعليل فلا خلاف في المعنى لان مراد المانع من التعليل بالقاصرة منع القياس والتعدية وهذا لا يخالف فيه من اجاز التعليل بها ومراد من اجاز التعليل استخراج المناسبة وابداء الحكمة وهذا لا يمنعه المانم والقول بان اصطلاح اوائل الحنفية هو ما ذكر اذا تم لم يوجد التعليل عندهم بغير قياس وقد قيل به وذهب فريق آخر كما في التوضيح الى ان الخلاف معنوي مبنى على اشتراط التأثير في العلة كما ذهب اليه الحنفية أو الاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم التعدية في المستنبطة والا فلم تؤثر في محل آخر ايضا فلم تكن علة دون الثاني الكفاية المناسبة بالرأي ولو

فى محل الحكم من دون ظهور تأثير بالنص أصلا وقال الكمال بن الهمام فى التحرير ان هذا غلط لصحة التأثير عندنا باعتبار جنس العلة فى جنس الحكم فجاز كون العين قاصرة لا توجد فى غير الاصل ويكون لجنسها تأثير فى جنس الحكم فلا ينفع البناء على التأثير فيما نحن فيه واعترض عليه فى مسلم الثبوت بان مقصود صاحب التوضيح ان المراد بالتعمدية ما يوجد هو أو جنسه فى غير الاصل وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتعمدية لعيته أو لجنسه. لازم على تقدير وجوب التأثير بخلاف الاخالة وحينئذ صرح ما قاله صاحب التوضيح من بناء الخلاف على ما ذكر وهذا بالحقيقة تحرير للمسئلة لتكون محلا للمنازعة ولا تؤول الى النزاع اللفظى الذى يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم اه موضحا من شرحه . وأقول عبارة التحرير مع شرحه لابن امير حاج نصها : ولا شك انه أى الخلاف لفظى فقيل لان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية فهما متحدان وهو اعم من القياس باصطلاح الشافعية كما فى كشف الزدوي فالنفاى لجواز التعليل بالقاصرة يريد به القياس وهذا لا يخالف فيه أحد اذ لا يتحقق القياس عند أحد بدون وجود العلة المتعمدية والمثبت لجواز التعليل بها يريد به ما لم يكن منه قياسا والظاهر ان هذا لا يخالف فيه أحد أيضا فلم يتوارد النفى والاثبات على محل واحد فلا خلاف فى المعنى الا أن هذا يشكل بان قرينة الحال تفيد ان مورد النفى والاثبات واحد وهو التعليل الكائن فى القياس كما يفيمده قوله ولان الكلام فى علة القياس لان الكلام فى شروطه وأركانه التى منها العلة فينصرف اطلاق جواز التعليل بالقاصرة وعدمه الى ما هو العلة فيه وحينئذ فلم يقع هذا التعليل موقعه لانه لا يصلح دليلا على كون الخلاف المذكور لفظيا كما هو ظاهر السياق بل هو قرينة على ان محل الخلاف التعليل بالقاصرة فان قلت انما يصاح ذلك قرينة لهذا لو كان القياس ممكنا مع القاصرة وحيث لم يمكن كان عدم امكانه معها صارفا عن ذلك فيكون معارضا للقرينة المذكورة قلت حينئذ لا حاجة الى ذكر ذلك القيد لها بل يجب

سقوطه ، وقوله والا فلهم كثير مثله في الحج وغيره كأنه يريد به ولو لم يكن  
التعليل هو القياس كما هو مصطلح الحنفية لم يستقم لهم منع التعليل بالقاصرة في  
الحج وغير الحج وكأنه يشير بما في الحج الى ما في الهداية وغيرها ويرمل في  
الثلاثة الاول من الاشواط وكأن سببه اظهار الجلد للمشركين حتي قالوا اضناهم  
حتى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم  
وبعد انتهى . وهو ظاهر وبما في غير الحج الى مثل تسليل وجوب الاستبراء على  
الرجل فيما اذا حدث له ملك الرقبة بتعرف براءة الرحم قاصر عن الصغيرة والآيسة  
ووجوب المدة على المرأة في الفرقة الطارئة على النكاح بهذا أيضا فانه قاصر  
عنهما أيضا لكن ربما سمعه أي ربما سمى الحنفية التسليل بالقاصرة ابداء حكمة  
لا لتعليل كانه تمييز بينه وبين التعليل بالمتعدية الذي هو القياس يعني وحمل كلام  
العقلاء فضلاء العلماء النبلاء على عدم التناقض ما أمكن مقدم على جملة على التناقض  
وقد أمكن هذا كما ذكرنا فيتعين ويتلخص من هذا الكلام ان الكمال بن الهمام أولا  
استدل على ان الخلاف لفظي بان التعليل هو القياس باصطلاح واعلم منه  
باصطلاح آخر فيحمل النفي على القول باتحادهما والاثبات على كون التعليل اعم  
حال كونه مراد به في القاصرة ما ليس بقياس وهذا حق غير ان هذه الجملة  
لا تنفي العبارة بالدلالة عليها وانه ثانيا افاد ان محل الخلاف انما هو علة القياس  
ومعلوم ان الخلاف على هذا لا يكون لفظيا بل غايته انه لا ينبغي ان يقع خلاف  
في عدم جواز التعليل بها فلا ينبغي ان يذكر دليلا على كونه لفظيا وانه ثالثا  
لو لم يكن المراد بالتعليل عند الحنفية القياس لم يستقم لما نعيه بالقاصرة منهم التعليل  
بها في المواضع المذكورة وهذا لا بأس به في الجملة ثم حق التحرير ان يقال ولا  
شك انه لفظي لان التعليل هو القياس عند الحنفية واعلم منه عند الشافعية فالنافي  
يريد القياس والمجيز يريد ما ليس منه بقياس وكلاهما حق اذ لا قياس بدون التعدية  
ولا مانع من ابداء الحكمة وان لم يعم مواقع الحكم كلها وجعل الخلاف حقيقي

مبنياً على اشتراط التأثير في التعليل أو الاكتفاء بالاخالة فيه فعلى الاول تلزم التعدية وعلى الثاني لا تلزم التعدية غلط اذ لا يلزم في التأثير وجود عين علة حكم الاصل في محل آخر يكون فرعاً للاكتفاء بمجنسه في محل آخر لما صرحوا به من صحة التعليل بلا قياس والحاصل كما قال السكّال ان اللزوم في التأثير كون العين المعمل بها الحكم ثبت اعتبار جنسها في جنس الحكم أو عينه وهذا لا يستلزم كون العين الذي علل بها ثابتاً في محل آخر بل جاز كون ذلك المعمل به الحكم غير ثابت بعينه في غيره ودل على اعتباره ثبوت اعتبار جنسه في جنس ذلك الحكم أو عينه وبالاكتفاء بالجنس في آخر انما تعدد محل الجنس وهو لا يستلزم تعدد محل ذلك العين لجواز كون ذلك الجنس في فرد آخر غير ذلك العين فلم يتعدد محل ما جعل علة وليس الجنس هو المعمل به ولو كان هو المعمل به لكان الاخص عين الاعم وكانت العلة جنسه لا هو وهو خلاف المفروض لان المفروض وجود عين المدمى علة لحكم الاصل في آخر فلا يستلزم التأثير تعدى ما علل به بعينه الى آخر وجعل ثمرة هذا الخلاف منع تعدية حكم اصل فيه وصفان متمعد وقاصر لجيز التعليل بالقاصرة لا المانع للتعليل بها كما ذكره صدر الشريعة ايضاً غلط ايضاً بل الوجه في ذلك انه ان ظهر استقلال الوصف المتعدى في العملية لا يمنع اتفاقاً أو ظهر تركيب العلة من المتعدى والقاصر منع اتفاقاً وفي التلويح واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهاباً الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة هي الوصف المتعدى اهـ وأجيب بان مبنى الخلاف على تقدير اشتراط التأثير وعدمه فحينئذ يكون للنزاع معنى ظاهر لان من اشترط التأثير في التعليل لا يغلب على رأى المجتهد كون القاصرة علة بخلاف من اكتفى بمجرد الاخالة فان عنده يحصل الوقوف على العملية

مع الاختصار على مورد النص اه ولا يخفى ان هذا الجواب هو اعادة لما قاله صدر الشريعة من أن مبنى المسألة على اشتراط التأثير وعدمه وقد رده الكمال كما سبق وقال صاحب التلويح وفيه نظر لان اختصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على عالية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة أخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع اه وانما نقلنا جميع ما قالوه ليتبين وجهة الحق وان الخلاف لفظي بلا شك كما قال الكمال ودعوى ان المراد بالتعدي ما يوجد هو أو جنسه الخ لا يدفع ما قاله الكمال من ان وجود الجنس لا يستلزم وجود العين والعين هي العلة وهي غير متعدي لمحل آخر والجنس وجد في غير ذلك العين في محل آخر وعلى فرض تسليم ان ذلك مثير للخلاف فهذا لا يصلح تحريرا للمسألة الا لو كان القائلون بالاخالة يحتمون التعليل بمعنى القياس بمجرد الاخالة وليس كذلك لان كون الشافعية قائلين بالاخالة لا يقتضى ان كل علة بمخالة يصح بها القياس وليس كذلك بل ان العلة المخالة لا يصح بها القياس الا اذا كانت متعدياً أيضاً والنزاع مفروض في وصف قاصر على محل الاصل اتفاقاً ولا يمكن به القياس اتفاقاً ومع كونه قاصراً اتفاقاً ولا يمكن القياس اتفاقاً لا معنى للخلاف بعد ذلك في كونه علة من عال القياس أولاً بل يكون معنى الخلاف في أن هذا لا يسمى علة عند من يخص اسم العلة بالمتعدي أو لا يسمى علة عند من لا يخص الاسم بذلك فهو خلاف لفظي راجع الى التسمية لا ثمرة له أصلاً وكيف يكون مبنى الخلاف ما ذكره صدر الشريعة في توضيحه وقد وافق الشافعية القائلين بالاخالة في جواز التعليل بالقاصرة . وشايخ الحنفية السمرقنديون وغير من ذكرناهم من الحنفية وهم قائلون باشتراط التأثير فكيف يسوغ لهؤلاء ان يقولوا بذلك وهم لا يقولون بالاخالة بل يشترطون التأثير وكيف يسوغ لبعض الشافعية القائل بالاخالة أن يوافق جمعا من الحنفية كالعراقيين على منع التعليل مع قوله بالاخالة وعدم اشتراطه التأثير . والحاصل ان ما قاله صدر الشريعة في التوضيح من أن الخلاف معنوي

مبناه ما ذكر وانما يتوهم صحته ان لو كان كل من قال باشتراط التأثير الذي هو مبنى القول بمنع التعليل بالوصف القاصر كان قائلًا بالمنع وكل من قال بالاخالة الذي هو مبنى القول بالجواز كان قائلًا بالجواز وليس الامر كذلك بل فريق ممن اشترطوا التأثير قائل بالمنع وفريق قائل بالجواز وكذلك القائلون بالاخالة فريق منهم منع وفريق أجاز . هذا وكون الثنية في النقدين علة قاصرة غير متعدية غير مسلم لان وصف الثنية متعدد الى الحل فهو تعليل بوصف متعدد لكن هذه المناقشة لا ترد على التمثيل لان الغرض هنا التمثيل لكون العلة هي المحل بقطع النظر عن كونها قاصرة أو متعددة كما أن جعل علة حرمة الربا في النقدين بخصوصهما كونهما جوهرى الاثمان لا يقصد منه الا مجرد التمثيل والاخرمة الربا لا تختص بالنقدين بل كما يحرم الربا فيهما يحرم في كل ما كان من الذهب والفضة مضروباً وغير مضروب مصوغاً وغير مصوغ وتعليل حرمة الربا في الذهب كونه ذهباً وفي الفضة كونها فضة ولو مثل الاسنوي بحرمة الربا في الذهب والفضة لعلة المحل لكان أولى لان العلة متى كانت هي المحل أو جزأه الخاص كانت قاصرة حتماً لا تعدى لها على ان التمثيل لعلة المحل بتعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما جوهرى الاثمان غير صحيح بل هو مثال لتعليل الحكم بوصفه اللازم له ولذلك قال في جم الجواع وشرحه ولا تعدى لها أى للعلة عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص بأن لا توجد في غيره أو وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدى حيثئذ : مثال الأول لتعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهباً وفي الفضة كذلك ومثال الثاني لتعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما ومثال الثالث لتعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الاشياء وخروج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتفي التعدى عنه كتعليل الحنفية للنقض فيما ذكر بخروج النجس من البدن الشامل لما ينقض عندهم من النفس ونحوه كتعليل ربوية البر بالطعم اه والمراد من تعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهباً وفي الفضة كذلك أن تكون تلك العين من حيث كونها عين ذهب أو فضة علة



معاوضة<sup>(١)</sup> وأما خارج عنه والخارج على ثلاثة أقسام عقلية وشرعية ولنؤتى فزاد في الحصول على هذه الثلاثة العرفي فأما الأمر العقلي فتلاثة أقسام حقيقية<sup>(٢)</sup> كتمليل حرمة الخمر بالاسكار، وإضافي<sup>(٣)</sup> كتمليل ولاية الإجماع بالابوة، وسلبى

لذلك الحكم وحاصله أن العلة هي مجرّع الجنس والفصل المميز ومجرّعهما هو محل الحكم وليس المراد أن العلة عين الذهب أو عين الفضة من حيث هي عين مطلقة حتى يرد ما قيل أن هذا من التعميل بالوصف ومقتضى كون العلة هي المحل أن يجعل العلة الذهب نفسه أو الفضة كذلك فإن هذا الاعتراض مبني على أن عين الذهب أو الفضة من حيث هي عين مطلقة علة لحكم خاص يعنى الذهب أو الفضة وهذا غير معقول كما قلنا لأن العلة حينئذ هي الجنس وهو مطلق العين لا بقيد كونها ذهباً ولا فضة وذلك لا يصلح للحكم الخاص بالذهب أو الفضة

(١) قال الأسنوى «وأما جزء ذلك المحل كتمليل خيار الرؤية إلى آخره» أقول قال السعد جزء الشيء حقيقة ما يتركب محل الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا يحمل عليه أصلاً فلا حاجة لتقييد الجزء بالختص لأن ما يكون جزءاً لشيء حقيقة لا يكون إلا كذلك. مثلاً السكنجيين الخل الذي يكون جزءاً منه حقيقة لا يكون في غيره وأما مطلق الخل الذي يكون فيه وفي غيره فليس جزءاً منه حقيقة اهـ وحينئذ فن قيد الجزء بالخاص كصاحب جمع الجوامع أراد بالجزء جنسه لا الجزء الحقيقي ومن أطلق ولم يقيد كالأسنوى أراد الجزء الحقيقي وهو لا يكون إلا خاصاً بالكل وعلى ذلك فراد الأسنوى من قوله بكونه عقد معاوضة عقد المعاوضة الذي هو جزء من بيع الغائب لا مطلق عقد معاوضة والا كان جزءاً تاماً وهو غير مراد قطعاً

(٢) قال الأسنوى «فأما الأمر العقلي فتلاثة حقيقي إلى آخره» أقول الأول وهو الحقيقي الذي يتمقل من غير توقف على عرف أو غيره وهذا لا بد أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً

(٣) قال الأسنوى «إضافي كتمليل إلى آخره» أقول الإضافي عدمي عند المتكلمين وقد صححه صاحب جمع الجوامع في أواخر كتابه ففى تعليل الثبوتى

كتعليل عدم وقوع طلاق المـكـره بعدم الرضا<sup>(١)</sup> والمراد بالحقيقتي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه والاضافي ما يتمقل باعتباره غيره وأما الامر الشرعي<sup>(٢)</sup> فكـتـعلـيل جـواز رهن المشاع بجوازيه وأما الامر اللغوي فكـقـولـنا في النبيذ انه يسمى خمرًا<sup>(٣)</sup> فيحرم

به الخلاف الآتي في ذلك كذا قال الامام الرازي والآمدي لكن في مبحث المانع مثلوا لوجودي بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظراً الى انها ليست عدم شيء ومرجع القياس اليهم ولذا اعترض الجلال المحلى على قول صاحب جمع الجوامع والاضافي عدمي بقوله فلا يناسبهم اى الفقهاء أن يقال فيه والاضافي عدمي اه وذلك لان الاضافي وان كان لا وجود له في الخارج وبذلك يسمى عدمياً لكنه اعتباري صادق له وجود في نفسه بوجود منشئه في الخارج فلذلك اعتبره الفقهاء من قسم الوجودي

(١) قال الاسنوي « وسلبى كتعليل الى آخره » أقول مراده العدمي وانما عبر بالسلبى للإشارة الى أن الخلاف في العدم المضاف لا العدم المحض كما سيأتي

(٢) قال الاسنوي « وأما الامر الشرعي الى آخره » أقول مراده الحكم الشرعي سواء كان المعلوم حكماً شرعياً أيضاً كالمثال الذى ذكره أم كان أمراً حقيقياً كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالكاح كاليد وقيل لا تكون العلة حكماً شرعياً لان شأن الحكم أن يكون معلولاً لآلة ورد بأن العلة بمعنى المعرف ولا يتمتع أن يعرف حكم حكماً أو غيره ولذلك لا يتمتع أن يبعث حكم شرعى على حكم شرعى أو غيره أو يؤثر حكم شرعى في حكم شرعى أو غيره اذا كانت العلة بمعنى الباعث أو المؤثر لما تقدم ان الخلاف لفظي وان معنى البعث والتأثير هو اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه

(٣) قال الاسنوي « وأما الامر اللغوي فكـقـولـنا في النبيذ الى آخره » أقول التعليل بهذا مبنى على ثبوت اللغة بالقياس وحاصله أن نقول النبيذ حرام كالمشتد من ماء العنب بجامع ان كلا يحامر العقل فخامرة العقل هو الجامع في القياس الثاني والوصف اللغوي الذى الكلام فيه هو أنه يسمى خمرًا وانما قلنا ان مبنى

كالمعتصر من العنب والتعلييل بهذا جائز على المشهور<sup>(١)</sup> وقيل لا وقيل ان كان مشتقاً جاز والا فلا هكذا حكاه القرافي وغيره والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الامام هنا انه لا يصح اتفاقاً<sup>(٢)</sup> وليس كذلك فانه ممن حكي الخلاف هناك وأما العرفي الذي زاده الامام<sup>(٣)</sup> فمثل له بقولنا في بيع الغائب انه مشتمل على جهالة مجتنبية في العرف ثم اعاده بعد ذلك ومثله بالشرف والخسة والكمال والنقصان قال ولكن انما يعمل به بشرط ان يكون مضبوطاً متميزاً عن غيره<sup>(٤)</sup> وان يكون مطرد لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو لم يكن كذلك

ذلك على ثبوت اللغة بالقياس لان المسئلة لو لم تثبت على ذلك لكان الوصف الذي الكلام فيه وهو انه يسمى خمرأ اما ثابتاً بالنقل عن أهل اللغة فيكون النبيذ متناوياً للنص على الخمر وداخل لغة في مسماه لانه يسمى خمرأ لغة أو غير ثابت بذلك فلا يصح القياس في الحكم ولا يقال ممكن أن يكون الوصف مستنبطاً لانا نقول لادخل للاستنباط في اللغة

(١) قال الاسنوى « والتعلييل بهذا جائزاً على المشهور الى آخره » أقول قد علمت أن هذه المسئلة مبنية على ثبوت اللغة بالقياس فن أجاز ذلك مطلقاً أجاز التعلييل بالامر اللغوي مطلقاً ومن منع هناك مطلقاً منع ذلك هنا مطلقاً ومن فصل فأجاز ان كان مشتقاً ومنع ان لم يكن كذلك فصل هنا أيضاً وقد قدمنا ما هو الحق في مبحث ثبوت اللغة بالقياس فليكن هو الحق هنا أيضاً

(٢) قال الاسنوى « وادعى الامام هنا أنه لا يصح اتفاقاً الى آخره » أقول

قد علمت وجهه مما قدمناه من أن مبني ما هنا على ما هناك

(٣) قال الاسنوى « وأما العرفي الذي زاده الامام الى آخره » أقول وهذا

لا يكون الا ظاهراً منضبطاً كما صرح به المطار على جم الجوامع

(٤) قال الاسنوى « ولكن انما يعمل به بشرط أن يكون مضبوطاً الى

آخره » أقول قد علمت أنه لا يكون الا كذلك لان المراد به الوصف العرفي المطرد الذي لا يختلف باختلاف الاوقات كالشرف والخسة في الكفاة وهذه لا يكون الا مضبوطاً متميزاً عن غيره

لجاز ان يكون ذلك العرف حاصلًا في زمان الرسول عليه السلام<sup>(١)</sup> وحينئذ لا يجوز التعليل به واصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة في تقسيم الخارج وهذا على تقدير ان يكون ما بعد الخارج من الاقسام انما هو أقسام للخارج فقط<sup>(٢)</sup> وبه صرح في المحصول ثم العلة اما متعديّة أو قاصرة<sup>(٣)</sup> فالمتعديّة هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجوهري الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فاما ان تكون العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كتولنا قتل صدر من الاب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيقي والابوة اضافية أو من الحقيقية والسلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذمي بكونه قتلا بغير حق أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق

قال ﴿ قيل لا يملأ بالحل لان القابل لا يفعل . قلنا لا نسلم ومع هذا فالعلة المعرف ﴾ أقول لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع في بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ما حكى فيه الخلاف منها ست مسائل

(١) قال الاسنوى « فانه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلًا الى آخره » أقول تمام الكلام ولا يكون حاصلًا في غير زمنه صلى الله عليه وسلم وبهذه الزيادة يصح قوله فلا يجوز التعليل به

(٢) قال الاسنوى « وهذا على تقدير ان يكون ما بعد الخارج الى آخره » أقول أي كون الاقسام سبعة منها خمسة في تقسيم الخارج مبنى على أن ما ذكره المصنف من الاقسام بعد قوله أو خارج اقسام للخارج فقط واما ان جعلت تلك الاقسام أقساماً أيضاً للقسمين قبله كانت الاقسام أكثر من سبعة لكن ما صرح به في المحصول عليه جميع الاصوليين فتعين أن تكون اقساماً للخارج فقط

(٣) قال الاسنوى « ثم العلة اما متعديّة أو قاصرة الى آخره » أقول ما ذكره هنا كل ذلك سيأتي مفصلاً وسنتكلم عليه تفصيلاً

منها تعليل الحكم بمحله<sup>(١)</sup> وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب أصبحها عند الامام والآمدى وابن الحاجب انه ان كانت العلة متمدية فانه لا يجوز لانه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة<sup>(٢)</sup> فانه لا استبعاد في أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرأ ولا في أن يعرف كون الخمر مناسبا لحرمة استعماله والثاني لا يجوز مطلقا<sup>(٣)</sup> ونقله

(١) قال المصنف « قيل لا يعمل بالحل لان الفائدة الى آخره » قال الاسنوى « وحاصل ما حكى فيه الخلاف منها ست مسائل : منها تعليل الحكم بمحله الى آخره » أقول ان العلة اذا كانت هي محل الحكم أو جزأه فهي لا تكون الا قاصرة ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه والعلة القاصرة وهي التي لا تعدى محل النص منعها قوم عن أن يعمل بها مطلقاً والخنفية منعوها ان لم تكن ثابتة بنص أو اجماع والصحيح جوازها ولا تعدى لها عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص بأن لا توجد في غيره أو وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدى حينئذ اه مختصراً وعلى ذلك يكون التفصيل الذي ذكره الامام والآمدى وابن الحاجب بعد كون التعليل بالحل من أنه ان كانت متمدية لا يجوز الى آخره من قبيل توسيع الدائرة فقط فانه مع استحالة تعدى كيف يقال يجوز أو لا يجوز بل الحاصل في الخارج ليس الا الشق الثاني وهو قوله وان كانت قاصرة الى آخره

(٢) قال الاسنوى « فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة الى آخره » أقول قال في التوضيح الا اذا كان الوصف القاصر ثبتت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها حينئذ ثبتت عليته ويكون مانعا من عليه وصف آخر اه وقول الاسنوى فانه لا استبعاد الخ راجع للمنصوصة وقوله ولا في أن يعرف كون الخمر الخ راجع الى المستنبطة

(٣) قال الاسنوى « والثاني لا يجوز مطلقا » أقول وهذا صريح في أن الخلاف كما هو جار في المستنبطة جار في المنصوصة وقد علمت ما في ذلك

الآمدى عن الاكثرين والثالث يجوز مطلقاً<sup>(١)</sup> وهو مقتضى اطلاق المصنف واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل للحكم<sup>(٢)</sup> فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به كيف والحديث السابق صريح في علية عين الحر في تحريرها اللهم الا أن يؤول الحديث

(١) قال الاسنوى « والثالث يجوز مطلقاً » أقول قد علمت انه مذهب أكثر الاصوليين وجهور الفقهاء ومنهم مشايخ الحنفية السمرقنديون ومذهب الشافعي وأصحابه والامام أحمد وأبي بكر الباقلاني وأبي الحسين البصري والقاضي عبد الجبار واختاره صاحب الميزان والكمال بن الهمام (٢) قال الاسنوى « واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل الى آخره » أقول أشار بهذا الاستدلال الخاص بكون العلة محل الحكم الى وجه ذكر المصنف لها كغيره مستقلة مع انها داخلة في العلة القاصرة وسيأتى الخلاف فيها فان المانع هنا منم لدليل آخر غير الدليل العام لاعلى المانع في القاصرة مطلقاً وهو كون محل الحكم قابلاً للحكم وحاصل هذا الدليل ان محل الحكم قابل له لانه وصفه والقابل لا يصلح أن يكون علة لان العلة اما باعثة أو مؤثرة وعلى الاول يلزم أن تكون مقدمة في العلم متأخرة في الوجود كما هو الشأن في كل علة غائية اذ تقدم على وجود المعلول والمحل هنا ليس ذلك بل هو سابق في الوجود على وصفه الذي هو الحكم وعلى الثاني يلزم كون المحل قابلاً للحكم وفاعلاً ومؤثراً فيه وذلك لا يجوز لاختلاف نسبة القابل الى المقبول ونسبة الفاعل الى المفعول لان القابل كما يجوز أن يقبل هذا الشيء يجوز أن يقبل ضده فنسبته الامكان والفاعل يقتضى وجود المفعول فنسبته اليه هي الوجوب وبين الوجوب والامكان تناف لان الوجوب لا يقبل الارتفاع والجواز يقبله وبين ما يقبل الارتفاع وما لا يقبله تناف بلا شك. وحاصل ما أجاب به المصنف ووضحه الاسنوى أنه أجاب أولاً باعتبار أن العلة باعثة أو مؤثرة ومنع اللوازم المذكورة فيمنع أن كون المحل سابقاً في الوجود على الحكم مانعاً من كونه باعثاً على الحكم لجواز أن المجتهد اذا علم حقيقة المحل يستنبط منه أنه حرام لعينه قياساً على المنصوصة وكذلك كون المحل قابلاً

وكذلك كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلا في الحكم لان العلة تؤثر في المفعول وتفعل فيه ويستحيل كون الشيء قابلا للشيء وفاعلا فيه كما تقرر في علم الكلام لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان تناف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لانسلم أن القابل لا يفعل وقولكم في الاستدلال عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك أن لو كان المراد من الامكان هو الامكان الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك في الكلام على الاشتراك . الثاني سلمنا أن القابل لا يفعل لكن لانسلم أنه لو كان علة له لكان فاعلا فيه وانما يكون كذلك ان لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به بل العلة عندنا هو المعرفة . واعلم أن الاقوال المذكورة في التعليل بالمحل جارية أيضا في التعليل بمجزئه <sup>(١)</sup> ولكن الصحيح هنا عند الآمدي الجواز مطلقا <sup>(٢)</sup> وبه جزم المصنف في التقسيم السابق ونقل أغنى الآمدي عن الاكثرين المنع لا يمنع من كونه مؤثرا لان التنافي بين الوجوب والامكان انما هو في الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين وأما الامكان العام فهو صادق بالوجوب بالغير فلا يتنافى الوجوب بالفاعل وأجاب ثانيا بتسليم الوازم ومنع أن المراد بكون المحل علة أن يكون باعنا أو مؤثرا بل المراد من العلة هو المعرفة لان العلة عندنا هي ذلك ولا مانع أن الشارع يجعل محل الحكم علامة على الحكم فكذلك لا مانع من أن يستنبط المجتهد كون محل الحكم علامة على الحكم

(١) قال الاسنوي « وأعلم ان الاقوال المذكورة الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان الاقوال المذكورة في العلة القاصرة مطلقا سواء كانت محل الحكم أو جزاء الخاص أو وصفه اللازم

(٢) قال الاسنوي « ولكن الصحيح هنا عند الآمدي الخ » أقول هذا الاستدلال انما هو بالنظر الى تصحيح الآمدي للقول بالجواز مطلقا بالنسبة لحكاية الاقوال وجريانها في الجزء كما يعلم من قوله ونقل أغنى الآمدي عن الاكثرين الخ فانه موافق لما نقله سابقا في التعليل بالمحل

مطلقا وقال ابن الحاجب ان كانت العلة قاصرة جاز وان كانت متعديّة فلا  
قال « قيل لا يعمل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لانه لا يعلم  
وجود القدر الحاصل في الاصل في الفرع. قلنا لو لم يحز لما جاز بالوصف المشتمل  
عليها فاذا حصل الظن بان الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم  
فيه » اقول التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز  
القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهى المشقة وكجعل الزنا علة  
لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهى اختلاط الانساب وقد يكون  
بنفس الحكمة أى بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة ووجوب  
الحد باختلاط الانساب فالاول لاخلاف فى جوازه وأما الثانى ففيه ثلاثة مذاهب  
حكاه الآمدى <sup>(١)</sup> : أحدها الجواز مطلقا <sup>(٢)</sup> ورجحه الامام والمصنف وكلام

(١) قال الاسنوى « وأما الثانى الخ » وهو ما أشار المصنف الى حكاية  
الخلاف فيه بقوله لا يعمل بالحكم الخ

(٢) قال الاسنوى « أحدها الجواز مطلقا الخ » أى سواء كانت الحكمة ظاهرة  
منضبطة بنفسها أو لم تكن كذلك وكذلك يقال فى قوله والثانى المنع مطلقا بقرينة  
التفصيل فى الثالث المقابل للقولين قبله وأشار بذلك كالمصنف الى ان التعليل  
بالوصف الضابط المشتمل على الحكمة لاخلاف فيه وظاهر ما فى جمع الجوامع  
اختيار المنع مطلقا فانه قال مع شرحه ومن شروط الالحاق بها ان تكون وصفا  
ضابطا لحكمة كالسفر فى جواز القصر مثلا لانفس الحكمة كالمشقة فى السفر  
لعدم انضباطها وقيل يجوز ان انضبطت لانتفاء المحذور . واعلم ان من شروط  
الالحاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث المكلف على الامتنال وتصلح شاهدا  
لاناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس فانه حكمة ترتب وجوب القصاص على علمته  
من القتل العمد العدوان ومعنى اشتغال العلة على تلك الحكمة أن الحكمة تترتب  
على كونها علة للحكم فانه يترتب على كونها علة له ترتبه عليها ويترتب على ترتبه  
عليها تلك الحكمة فهى مترتبة على العلة بواسطة ترتب الحكم على العلة قال فى  
السمع معنى اشتغالها على الحكمة ان فى ترتب الحكم عليها مصلحة كالاسكار



ابن الحاجب يقتضى زججانه أيضا . والثانى المنع مطلقا ونقله الآمدى عن  
الاكثرين وأشار اليه المصنف بقوله قيل لا يعمل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح  
الكاف جمعا لحكمة . والثالث واختاره الآمدى ان كانت الحكمة ظاهرة  
فان فى تحريم الحر مع الاسكار مصلحة وليس المقصود ان فى الاسكار مصلحة وهذه  
الحكمة بهذا المعنى غير الحكمة فى قولنا ومن شروط الالحاق ان يكون وصفا ضابطا  
لحكمة لا نفس الحكمة فان الحكمة هنا معناها الامر المناسب لشرع الحكم كما  
يؤخذ من كلام العضد والسعد كالمشقة فى السفر قال العضد ما نصه ان كان  
الوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه المصلحة أو دفع المفسدة خفيا أو  
غير منضبط لا يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق أن يعتبر وصف  
ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف ولو عادة فيجمل معرfa للحكم مثاله المشقة فانها  
مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيل القصد التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها  
لانها غير منضبطة لكونها ذات مراتب مختلفة ولا يناط الترخيص بالكل ولا يمتاز  
البعض بنفسه فنيط الترخيص بما يلزمه وهو السفر \* مثال آخر القتل العمد  
العدوان مناصب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفى لان القصد وعدمه  
امر نفسى لا يدرك منه شيء فنيط القصاص بما يلزم العمدية من افعال مخصوصة  
يقضى فى العرف عليها بكونها عمدا اه فعلى كل علمنا ان المصلحة او دفع المفسدة  
غير الحكمة المناسبة للحكم وهو الوصف الذى اذا نظر لداته يخال انه علة وبه  
يعلم ان المراد بالحكمة فى قولهم ومن شروط الالحاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث  
المكلف على الامتنال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم كحفظ النفوس غير الحكمة  
فى قولهم ومن شروط الالحاق بها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة كالسفر فى جواز  
القصر مثلا لا نفس الحكمة كالمشقة فى السفر أى والعمدية فى القصاص لان  
المراد بها فى هذا الثانى الوصف المناسب للحكم وهذه الحكمة هى المرادة هنا فى  
كلام المصنف وهى التى وقع الخلاف فى انها يعمل بها أو لا يعمل على الوجه الذى  
قال المصنف والاسنوى والحاصل ان العلة التى رتب عليها الشارع القصاص هى  
الافعال المختصة التى قضى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجراح فى القتل

منضبطة بنفسها جازوا ان لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد تحصل للحاضر وتنعدم في حق المسافر . قوله « لانه لا يعلم » أي استدل المانع بأن القدر الحاصل من المصلحة في الاصل وهو الذي رتب الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده في الفرع <sup>(١)</sup> لكون المصالح والمفاسد من الامور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التي لانهاية لها من الرتبة الاخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل اثبات حكم

والوصف المناسب الذي يخال انه العلة هو العمدية وهي الحكمة هنا وهي تخفاتها نيظ الحكم بما يلزمها وهي تلك الافعال المخصوصة والحكمة المترتبة على ترتيب القصاص على القتل العمد العدوان هي حفظ النفوس وكذا يقال في الترخيص في السفر العلة هي السفر الذي هو الوصف الضابط للحكمة وهذه الحكمة هي الوصف المناسب لشرعية الحكم وهي المشقة لكن لعدم انضباطها نيظ الحكم بما يلزمها وهو السفر والحكمة التي ترتبت على شرعية الحكم لتلك العلة هي التخفيف يرشدك الى هذا كله أيضا اختلاف التمثيل للحكمة في الوصفين . وانما اطلقنا في ذلك لان المقام اشبهه على كثيرين ومنهم الاسنوي كما قدمناه سابقا

(١) قال الاسنوي « اي استدل المانع بأن القدر الحاصل من المصلحة في الاصل الخ » اقول المراد به الوصف المناسب الذي يخال انه العلة التي لاجلها شرع الحكم وحاصل هذا انه لا يمكن ضبطها وان كانت هي هي المقصود لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخيص والا سقطت العبادات وتعين القدر منها الذي يوجب متعذر فنيطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل اماره لها ولا معنى للعلة الا ذلك . ومثل المشقة في ذلك الزجر عن الفعل الذي هو حكمة وجوب الحد أي الامر المناسب له كما تقدم فانه مختلف المراتب لانه قد يكون بقطع يد أو رجل او هما ومثل ذلك اذا كانت الحكمة بمعنى الوصف المناسب لشرع الحكم خفيا لما قدمناه عن العضد لانه اذا كان خفيا في نفسه فكيف يعلم به غيره

الفرع بها وأجاب المصنف بأنه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتعل عليها <sup>(١)</sup> لأن العلم باشتغال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتعل عليها بالاتفاق كالسفر مثلاً فإنه علة لجواز

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بأنه لو لم يجز التعليل بها الخ » أقول حاصله أننا اتفقنا على التعليل بالوصف الضابط للحكمة المذكورة فلو قلنا لا يجوز التعليل بها لعدم العلم بها إنما لكونها غير منضبطة أو لكونها خفية لم يجز التعليل بالوصف المشتعل عليها لأنه إذا انتفى العلم بها انتفى العلم بذلك الوصف لاستحالة العلم به بدون العلم بها لكن التعليل به صحيح اتفاقاً كالسفر مثلاً فإنه علة لجواز القصر لاشتغاله على المشقة فإذا حصل الظن بأن جواز القصر في السفر إنما هو للمشقة المقدرة وحصل الظن أيضاً بأن مثل هذا القدر من المشقة حاصل في الفرع وهو الصوم في السفر ثم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم وهو الترخيص بالفطر وجد في الفرع وهو الصوم مثلاً. هذا حاصل كلامه وهو مردود بأن هذه الحكمة وهذه المصلحة لما لم تنضبط وتعلم اناط الشارع الحكم بالوصف الظاهر المنضبط وحينئذ فالمعتبر عند الشارع هو المظنة وإن تخلفت تلك الحكمة كما في سفر الملك المرفه ولو كانت هي المعتبرة لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها عن الحكمة إذ لا عبرة بالمظنة في معارضة المنة واللازم منتف لأنه قد اعتبرها حيث اناط الترخيص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في أرباب الصنائع الشاقة كالحالين . وقد علمت أن المراد بالحكمة هنا هي الوصف المناسب التي لاجلها شرع الحكم فهي العلة في الحقيقة وهي الباعث عليه والمؤثر فيه لكن لعدم انضباطها أو خلفائها نيط الحكم بما يلزمها وهي مظنتها والمراد بالمصلحة أو المفسدة في جواب الامام الذي حكاه الاسنوى الحكمة التي هي الوصف الباعث على الفعل أو الترك التي وضع فيها الخلاف كما قدمناه والحاصل أن الحكمة وإن وجب اعتبارها في اناطة الحكم لكن لما امتنع اعتبار مطلقها في تعليق الحكم به في نظر الشارع وتمذر تعيين القدر الصالح

القصر لاشتماله على المشقة لالكونه سفرا وحينئذ فاذا حصل الظن بأن الحكم في الاصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة وحصل الظن أيضا بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل في الفرع لم بالضرورة حصول الظن بان الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن واجب .

للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف نيطة بما هو اشارة بمطلقها ومظنته تيسيرا على المكلف فتكون هذه المظنة هي المعتبرة شرعا في اناطة الحكم فهي العلة ولغت الحكمة ومن ذلك تعلم ان ما قاله المصنف في جوابه الذي حكاه الاسنوي عنه من ان العلم باشتغال الوصف المجمول علة على القدر الصالح دون العلم بهذا القدر ممتنع فيجب العلم به والا لما جاز التعليل بهذا الوصف والتعليل به جائز اتفاقا مندفع لان تعذر العلم او التعمين تحقيقا في الحكمة بحيث لا يبقى ارباب لا ينافي العلم أو الضبط تخمينيا وظنا بما هو في الغالب مستلزم اياه وهو ذلك الوصف كالسفر بالنظر للمشقة التي لا تنضبط وصيغ العقود بالنسبة الرضا الذي لا يعلم وكان ماجرى عليه صاحب جمع الجوامع وغيره من ان المعول عليه في التعليل هو المظنة المنضبطة المشتملة على الحكمة دون الحكمة مخالفا لما اختاره المصنف وتبعه الاسنوي . قال ومخالفا أيضا لما في مسلم الثبوت وشرحه قالا ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لانها المناسب المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنعة الشاقة مرخصا لان الحكمة في الترخيص هي المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك وموجودة في حضر صاحب الصنعة الشاقة والجواب لا ظهور ولا انضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه فان قلت اذا كانت علة المظنة للاشتغال على الحكمة فينبغي ان تكون دائرة مع الحكمة وجودا وعندما قلنا لا يجب فيها الطرد والعكس أي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت . ومن هذا تعلم أن المعول عليه هو القول الثالث

قال :

« قيل العدم لا يعمل به لان الاعدام لا تتميز وأيضاً ليس على المجتهد سبها قلنا لا نسلم فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وأما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها . قيل انما يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو أحد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحاً . قلنا ويجوز بالتأخر لانه معرف » أقول يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية <sup>(١)</sup> وفي تعليل الحكم الوجودي بها مذهبان : أصحابهما عند المصنف

وان الحكمة متى ظهرت وانضبطت وجب ربط الحكم بها دون المظنة وانه لا يرد على هذا القول ما قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع حيث قال ردا لما استدل به الجلال لهذا القول من انها المشروع لها الحكم بقوله ويرد بانها لما لم تنضبط اناط الشارع الحكم بالوصف فالمعتبر المظنة وان تخلفت الحكمة كما في سفر الملك المرفه ولو كانت هي المعتبرة لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة في معارضة المثنة واللازم منتف لان قد اعتبره حيث اناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة في الحمالين وغيرهم من اهل الصنائع الشاقة اه لان كل ما ذكره انما هو فيما اذا لم يعلم انضباط الحكمة وظهورها وكلام صاحب القول الثالث انما هو فيما اذا علم ما ذكر فكان هو المعول عليه خلافا لما جرى عليه صاحب جمع الجوامع من عدم اعتبار الحكم مطلقا وما جرى عليه غيره من الجواز مطلقاً

(١) قال الاسنوي « أقول يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية » أقول وقال الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع ويجوز وفاقا لتعليل العدمي بمثله أو بالثبوتي كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل أو بالاصراف كما يجوز قطعاً لتعليل الوجودي بمثله كتعليل حرمة الحجر بالاسكار اه ولذلك قال الاسنوي وفي تعليل الوجودي بها مذهبان الخ فبين ان الخلاف في هذا فاختار المصنف تبعاً للامام الجواز واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز وقال الجلال المحلى والخلاف انما هو في العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدى انما منع العدم المحض أي المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودي كالامام

والاكثر ويجرى الخلاف فيما جزؤه عديمي لانه عديمي اه فكتب العطار على قوله  
والخلاف في العدم المضاف فقال أي فرضا وتقديرا وقوله في الاستدراك انما منع  
الختم في الخلاف في الواقع والحقيقة ومراده بذلك الاعتراض بعدم توارد الخلاف  
على شيء واحد لان عدم الجواز في العدم المحض والجواز في المضاف اه. فتلخص  
من مقال هؤلاء انه لاخلاف في منع التعليل بالعدم المحض كما لاخلاف في تعليل  
الوجودي بالعدم المضاف ولا في تعليل العدمي بمثله كما لاخلاف في تعليل  
الوجودي بمثله. وقال الجلال المحلى ومن أمثلة تعليل الثبوتى بالعدمي ما يقال يجب  
قتل المرتد لعدم اسلامه وان صح ان يقال لكفره كما يصح ان يعبر عن عدم  
العقل بالجنون لان المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين منفية ومثبة ولا مشاحة  
في التعبير اه. وقد حكى صاحب مسلم الثبوت ايضا الخلاف في تعليل الوجودي  
بالعدمي والاتفاق على تعليل العدمي بالوجودي على الوجه الذي سمعته عن  
ذكرناهم ولم يجعل الخلاف لفظيا في تعليل الوجودي بالعدمي غير ان صاحب  
القوايح اعترض على صاحب المسلم في دعواه تعليل العدمي بالوجودي بانه ماذا  
اراد بالعدمي ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم كعدم الجواز أو عدم الوجوب  
فالظاهر ان علمه انتفاء كل ما اناط به الجواز او الوجوب كيف لا وحكم الشارع  
بانتفاء الجواز أو الوجوب انما يكون اذا انتفى ما اناطهما به مطلقا كيف ولو كان  
متحققا لم يحكم بعدم الجواز أو الوجوب فلا تعليل بالوجودي فضلا عن الاتفاق  
عليه. وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا بعدم وجود الملة اظهر  
فالذي يصلح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان مانعا للجواز أو الوجوب  
فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس ملة الا لانه مصداق عدم الملة التامة  
للوجود وما مثلوا به من أن عدم نفاذ البيع معال بالحجر فهو أيضا مؤكدا لما  
ذكرنا فان الحجر مانع من النفاذ والملة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من  
الاهل فانهم اه. وظاهر كلامه ان هذا من تعليل العدمي بالعدمي لامن تعليل  
العدمي بالوجودي لكن قد يقال ان أهلية التصرف بالبلوغ والعقل الكامل وعدم  
الاهلية اما للعيب أو للجنون أو لفسقه فعلة عدم نفاذ التصرف في البيع مثلا اما

الصبا أو الجنون أو السفه وكل واحد منها مقتض للحجر وكل واحد منها وجودي وهو علة لعدمى وهو عدم نفاذ التصرف وإن عبر عن كل واحد منها بعدم الاهلية . على أن تعليل العدمى بالعدمى الذى لجأ صاحب القواعد اليه فى كلامه قد منعه الحنفية . قال السكال وشارحه ابن أمير حاج بعد أن ذكر أحمل الخلاف والوفاق على وجه ما سبق مانعه : والحنفية بمنع كون العدم مطلقاً أى المطلق والمضاف أن يكون علة لوجودى أو عدمى فلم يصح النقل السابق أى نقل الاتفاق على جواز تعليل العدمى بالعدمى والدليل المذكور للنافين للوجودى خاصة يصلح للحنفية النافين له مطلقاً لأن الدليل المذكور يبطل كون العدمى علة مطلقاً لوجودى وعدمى لا انتفاء المناسبة ومظنتها فيه وكيف لا وهو ليس بشئ فلا يصلح حجة لاثبات الأحكام وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لأنه ثابت بالعدم الاصلي فلا يصلح العدم علة لا للعدم ولا للوجود ويرد عدم جواز كون العدمى علة للعدمى نقضاً من الأكثر على الطائفة القائلين بعدم جواز كون العدمى علة لوجودى وجواز كونه علة لعدمى وكون العدمى نفسه هو المناسب لم يتحقق . والمناسب فى المثال المذكور الكفر وهو اعتقاد قائم وجودى ضد الاسلام ويستلزم عدم الاسلام كما هو شأن الضدين فى استلزام كل عدم الآخر فإضافة القتل فيه الى عدم الاسلام إنما هو لفظاً ولا فى الحقيقة ليس هو مضافاً الا الى الامر الوجودى الذى هو الكفر غير أنه تجوز بالإضافة الى لازمه . ويطرد ما قلنا من كون إضافة الحكم الى العدم لفظاً فقط فى عدم علة ثبت اتحادها لعدم حكمها كقول محمد فى ولد المفضوب لا يضمن لأنه لم يفسب فإن الفسب سبب معين للضمان والخلاف لم يقع فى مطلق الضمان بل فى ضمان الفسب هل يجب فى زوائد المفضوب أم لا فصيح تعليل عدم وجوب الضمان فى الولد بعدم الفسب اذ لا سبب للضمان هنا الا هو فعدمه دليل على وجوب ضمان الفسب ضرورة وأبى حنيفة ومحمد أيضاً فى تقي خمس العنبر لم يوجب عليه فان سبب وجوب الخمس واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيال والركاب اذ صح الاستدلال بعدمه

على عدم وجوب الخمس وهذا لان الخمس انما يجب فيما أخذ من أيدي الكفار  
 بإجفاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر ليس في يدهم فان قهر الماء يمنع قهر  
 غيره عليه فلم يكن غنيمة فلا يخمس . والوجه فيهما ما قلنا من أن الاضافة الى  
 العدم لفظا اذ من الظاهر ان تعليلهما ليس حقيقيا واطافة أبي حنيفة عدم الخمس  
 ومحمد عدم الضمان انما هو من قبيل عدم الحكم لعدم الدليل وليس ذلك مما نحن  
 فيه من العلة بمعنى الباعث اهـ . فأنت ترى ان الحنفية يخالفون في تعليل الوجودي  
 بالعدمي مطلقا سواء كان عدميا محضا أو مضافا كما يخالفون في تعليل العدمي  
 بالعدمي ويقولون ان هذا من قبيل الاستدلال فقط عند اتحاد العلة . ولذلك قال  
 في فوائد الرحمت اعلم انه لا يوجد في كتب المشايخ الكرام الا عدم الاستدلال  
 بالنفي من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل  
 على ان السبب واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين . والظاهر ان مرادهم انه لا يجوز  
 الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى الا اذا دل  
 الدليل على وحدة السبب حينئذ ينتفي الحكم لا انتفائه ولعل كلام الامام نجر  
 الاسلام نص فيه فعليك بالتأمل اهـ . وهذا الذي قاله صاحب الفوائد انما يتم عند  
 القائل بجواز التعليل بعلة لا عند القائل بعدم جوازه وقد علمت حال الخلاف  
 فيه مما قدمناه فارجع اليه وقس ما هنا على ما هناك كما أنك اذا رجعت الى أن  
 الحنفية شرطوا في العلة التأثير وهو اعتبار الشارع للوصف المناسب باحد  
 الاعتبارات السابقة والشافعية زادوا على ذلك أن يكون الوصف المناسب موجبا  
 للاخالة كما سبق تعلم ان ما قاله الحنفية هنا من عدم جواز التعليل بالعدمي مطلقا  
 لا لوجودي ولا لعدمي مثله مبنى على ذلك الشرط لان العدمي حينئذ لا يصلح  
 باعثا على الحكم فلا يصلح علة للوجودي ولا مناسبا له ولا علة لعدمي مثله لان  
 العدم لا يحتاج الى علة غاية الامر ان العلة اذا قام الدليل على اتحادها كان من  
 لوازم انتفاء معلولها فيكون عدمها دليلا على عدم معلولها لا علة في عدمها  
 لعدم حاجة العدمي الى علة . وأما الشافعية فبني مذهبهم على الاخالة ولا مانع من



أنه يجوز واختاره الامام هنا لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم<sup>(١)</sup> وأصحهما عند الأمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز واختاره الامام في الكلام على الدوران لوجهين: أحدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها ومالا يتميز عن غيره لا يجوز أن يكون علة<sup>(٢)</sup> أما الصغرى فلان المتميز عن غيره لابد ان يكون موصوفاً بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم

ان العدم المضاف بخيل انه مناسب للحكم كتعليل قتل المرتد لعدم الاسلام وضرب العبد لعدم الامتثال فان عدم الاسلام بخيل انه يناسب القتل وان التعبير عنه بالكفر لا يخرج عن كونه عدمياً ولا مشاحة في التعبير . وكذلك التعبير عن عدم الامتثال بالكفر عن الامتثال يقال فيه انه خلاف في التعبير فقط ولو قيل ان اختلاف لفظي لم يبعد لان الحنفية لم ينكروا انتفاء المعلول لانتفاء العلة وانما جعلوه من قبيل الاستدلال عند اتحاد العلة وغيرهم جعلوا الانتفاء علة الانتفاء والمآكل واحد كما ان قتل المرتد متفق عليه فاية الامر ان الحنفية قالوا ان العلة هي الكفر لعدم الاسلام بل عدم الاسلام لازم العلة وليس بعلة والشافعية قالوا ان الخلاف بين الكفر وعدم الاسلام انما هو في العبارة فقط واما العدم المحض فلا خلاف في عدم التعليل به . هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً

(١) قال الاسنوى « لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات الخ » اقول وذلك كعلية المدار مع وجوديتها لتعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء والمركب من العدمي عدمي وسبق . واجيب عن ذلك بعدم تسليم ان العدم جزء بل هو شرط على ان الكلام في العلة الباعثة لا في المعرف والدوران دليل ومعرف لعلية المدار لباغت والعلة لابد فيها من المناسبة ولا مناسبة في العدم كما مرفقوله الامام لان الدوران قد يحصل مع بعض العدميات مسلم لكن قوله والدوران يفيد العلية غير مسلم لما ذكرنا من أن الدوران بمجرد لا يفيد العلية بل لابد من ظهور المناسب فراجع ما قدمناه في مسلك الدوران (٢) قال الاسنوى « احدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها الخ » اقول

نفى محض وأما الكبرى فلان الشيء الذي يكون علة لا بد ان يتميز عما لا يكون علة والا لم يعرف كونه علة . الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحة للعلية أى اختبارها لتمييز العلة عن غيرها<sup>(١)</sup> فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها لكنه لا يجب . وأجاب المصنف عن الاول باننا لا نسلم أن الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز اذا كانت من الاعدام المضافة<sup>(٢)</sup> بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم المزوم فانا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم المزوم ولا ينعكس . وأما استدلالهم عليه بخوابه ان الموصوف بالتمييز انما يستدعى الثبوت في الدهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقة ليس لها تمييز ونحن نسلم امتناع التعليل بها . والجواب عن الثاني ان سبر الاعدام انما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها فانها لا تقتضى لالكونها غير صالحة للعلية<sup>(٣)</sup> . قوله قيل « انما يجوز

حاصله ان التمييز فرع الثبوت والاعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في علم الكلام وكل ما هو غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة

(١) قال الاسنوى « الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الخ » اقول وحاصله ان كل ما كان صالحا للعلية يجب على المجتهد سبره لكن الاعدام لا يجب عليه سبرها فلا تكون صالحة للعلية

(٢) قال الاسنوى « واجاب المصنف عن الاول باننا لا نسلم أن الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز الخ » اقول حاصله اننا رأينا فرقا بين عدم اللازم وبين عدم المزوم وذلك لاننا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم المزوم لان اللازم اعم من المزوم او مساو ويلزم من عدم الاعم او المساوى عدم الاخص او المساوى ووجدنا ان عدم المزوم لا يستلزم عدم اللازم الا اذا كان اللازم اعم من المزوم وهذا الفرق في الحكم يقتضى تمييز عدم اللازم عن عدم المزوم . وقولكم ان التمييز فرع الثبوت ان اردتم انه فرع الثبوت في الخارج فغير مسلم ونقول انه يستدعى الثبوت في الدهن فقط وان اردتم ما قلنا كان ذلك كافيا في التمييز واما الاعدام المطلقة فنحن نوافقكم على انها لا تصلح للعلية لانها لا تتميز لها

(٣) قال الاسنوى « والجواب عن الثاني ان سبر الاعدام الخ » اقول وحاصله ان يقال ان كان مرادكم ان كل ما يصلح للعلية يجب على المجتهد سبره ان

الخ» اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه الامام والمصنف<sup>(١)</sup> مطلقاً لان الحكم قديدور مع حكم آخر والدوران يفيد العلية<sup>(٢)</sup> ومنعه قوم بطله واحتجوا بان الحكم الذي يفرض كونه علة<sup>(٣)</sup> انما يجوز التعليل به اذا كان مقارناً للحكم الذي هو معلول له لانه ان كان متقدماً عليه فلا يجوز تعليله به والا لزم

كان قادراً على ذلك فهو مسلم ولكن الاعداد لا يقدر على سبرها وان كان مرادكم انه يجب سبره مطلقاً ولو كان غير مقدور عليه فغير مسلم والمجتهد لا يلزمه سبر الاعداد لعدم قدرته على ذلك لعدم تناهيها . ولا تنفس ما قدمنا لك عن الحنفية وما قلناه في ذلك فان هذا الذي قالوه هنا لا يدفع ما قاله الحنفية من ان كون العدم نفسه محضاً أو مضافاً مناسباً لم يتحقق فيلزم من يدعى ان العدم يصلح أن يكون علة لوجودي أو لعدمى مثله ان يثبت أولاً وجود المناسبة في الفرع الذي يدعى عليه بمسلك من مسالك العلة ودون ذلك أهوال فتفكر فان المقام دقيق

(١) قال الاسنوى « اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه الامام الخ » أقول المختار عند الحنفية جواز كون العلة حكماً شرعياً كقولهم في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت فهذا حكم شرعي ثبت بدليله فلا يباع كام الولد وهذا أيضاً حكم شرعي معلل بالاول . واستدلوا على ذلك بما رواه الشيخان ان امرأة سألت للنبي صلى الله عليه وسلم عن أمها وقالت ان أمي ضعيفة لا تستطيع ان تستمسك على الراخلة أفيجزى عنها أن أحج فقال « أرايت ان لو كان على أمك دين فقضيته أما كان يقبل منك » قالت نعم قال « فدين الله أحق » ومثله كمثله

(٢) قال الاسنوى « والمصنف مطلقاً لان الحكم قد يدور الخ » أقول لم يستدل الحنفية بالدوران لانهم لا يقولون به وانما استدلوا بالنص المتقدم والاحاديث الصراح في ذلك كثيرة

(٣) قال الاسنوى « ومنعه قوم مطلقاً واحتجوا بان الحكم الذي يفرض الخ » أقول حاصله ان في التعليل بالحكم احتمالات ثلاثة ظهر بطلان اثنين منها ووقع المك في الثالث فبطل أيضاً

تخلف المملول عن علته وان كان متأخراً فلا يجوز أيضاً والا لزم تقدم المملول على علته فثبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ولا يصح على تقديرين فيكون التعليل به مرجوحاً وعدم صحة التعليل به راجحاً فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة الى التقديرين ولا شك ان العبرة في الشرع بالراجح لا بالمرجوح. وأجاب المصنف بأنه يجوز التعليل أيضاً بالمتأخر لان المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر<sup>(١)</sup> والمعرف يجوز

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه يجوز أيضاً بالمتأخرة الخ » أقول حاصله معارضة دليل الخصم مع منعه عدم جواز التعليل بالمتأخرة وحينئذ يكون جائزاً في احتمالي المقارنة والتأخير وفي التقدم يكون مشكوكاً فيه فيصح التعليل في كلها ولا يخفى ما في كل من دليلي المتحالفين من الضعف وعدم صحة الانتاج فان المدار في العلة على وجود المناسب أولاً ثم التأثير أو الاخالة ثانياً وأما كثرة الاحتمالات فلا فائدة فيها الا على رأى ضعيف وهو الذي يرجح بكثرة الاشباه ولولم تظهر المناسبة في العلة وقد علمت مما سبق انه لا قائل بجواز التعليل بما لم تظهر مناسبته وتأثيره أو اخالته . وحاصل الخلاف ان فريقاً أجازوا ذلك مطلقاً كالامام الرازي والحنفية واختاره المصنف ومنهم من قال انما يجوز كون العلة حكماً ان كان التعليل به لجلب مصلحة وان كان لدفع مضرة فلا تكون العلة حكماً شرعياً وعليه ابن الحاجب . واستدل المفصلون بانه لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة من العلة وهو باطل لان الحكم الشرعي لا يكون مفسداً لمفسدة وهو مدفوع بمنع الملازمة لجواز اشتغال الحكم على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة شرع لا جليها وحينئذ لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تنميلاً للحكمة فيدفع بحكم آخر يكون علة لدفعها كحد الزنا فانه شرع لحفظ الانساب وهو المصلحة المقصودة من شرعه لكن لما كان قد يؤدي الى اتلاف النفوس لكونه رجماً اذا كان الزاني محصناً وهو مفسدة لازمة منه فدفعت هذه المفسدة بإيجاب اربعة شهود في اثباته وعدم قبول الاقرار فيه الا اربعاً في اربع مجالس وبالاندراء بالشبهات فتمت الحكمة التي هي المصلحة المقصودة من شرعه بدون مفسدة معها. وقال قوم بعدم الجواز مطلقاً سواء كان لجلب مصلحة أو دفع مفسدة

ان يكون متأخراً كالعالم مع الصائم سبحانه وتعالى وجينئذ فيصح التعليل به على  
واستدلوا على ذلك بانه لو كان الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر فاما ان يكون  
مقدماً أو مؤخراً أو مقارناً والكل باطل لانه ان تقدم الحكم الشرعى الذى هو  
العلة على معلوله لزم تخلف العلة على المعلوم حيث وجدت قبله بدونها وان تأخر  
الحكم الذى هو العلة عن معلوله لزم وجود المعلوم بدونها ويلزم ثبوت الحكم  
بلا باعث لوجوده قبل العلة التى هى الباعث وان قارن معلوله وكل منهما حكم  
شرعى فجعل أحدهما علة والآخر معلولاً تحكم لانه لا اولوية لعلة أحدهما للآخر  
من العكس. والجواب اختيار الشق الثالث وهو المقارنة وبمنع التحكم بان أحدهما  
وجدت فيه المناسبة دون الآخر فكان الحكم الذى وجدت فيه المناسبة  
وصفاً مناسباً باعثاً على شرع الحكم الآخر فيتعين حينئذ للعلة دون  
الآخر الذى لم توجد فيه المناسبة ، وذلك كبطلان البيع للنجاسة فان كلا  
منهما حكم لكن النجاسة وجدت فيها مناسبة باعثة على بطلان احرارها  
بالبيع دون العكس لان البطلان لم يوجد فيه مناسبة تبعث على كون الباطل نجساً  
بل كثيراً ما يبطل البيع ولا نجاسة . على ان لنا اختيار الشق الثانى وهو التأخر  
ونقول انما ثبتت عليته بالاجماع وهى انما تثبت حين تحقق الاجماع عليها وعند  
تحقيقه يثبت به الحكم الثانى فلا نقض بوجود العلة دون المعلوم . وهذا الجواب  
غير سديد لان الاجماع كما لا يخفى كاشف عن حكم ثابت من قبل فلا خصم  
المستدل أن يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعليته متحققة في ذاتها من قبل  
الاجماع وان ظهرت بالاجماع بعد تحقيقه فالحكم الثانى أيضاً من قبل مقارن وان كان  
انكشافه بالاجماع الآن فازم التحكم أو النقض . ولنا أن نختار الشق الاول  
ونقول قولكم لو تقدم لزم تخلف العلة عن المعلوم ان كان المراد به التخلف عن  
الحكم فغير مسلم وانما اللازم هنا هو تخلف الثانى عن الاول في النزول لا في  
الحكم فانه كان يجوز استنباط هذا الحكم الثانى من الاول من وقت النزول لكن  
نزوله بعد متخلفاً عنه لتقرير ما كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في

تقديرين من ثلاثة ويلزم منه أن يكون راجحاً بمعنى ما قلتم وتقاتل أن يقول ان كان المراد من التقدم والتأخر انما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي لكونه قديماً<sup>(١)</sup> وان كان المراد به اللدائي فهو ثابت لكل علة ومعلول فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها وأيضاً فلا نسلم أن المتقدم بالزمان لا يصلح للعلية<sup>(٢)</sup> وانما يكون

شيء وهذا الجواب قاسد أيضاً لان للخصم أن يقول ان كان هذا الحكم الثاني الذي كان جائز الاستنباط تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وانكشف الاستنباط تم بعد ذلك بوحى آخر كان المعتبر وقت الانكشاف لانه لا تكليف الا بعد العلم حينئذ يدخل في القسم الثالث وهو المقارن ويلزم التحكم وان تعلق بالمكلف بمقتضى نزول الوحي حينئذ لا يصح استنباطه من الاول ولزم تخلف العلة عن المعلول لوجود العلة سابقة عليه بدون وجوده. والجواب الصحيح أن لنا أن نختار الشق الاول ونمنع استحالة التخلف لجواز أن يكون لمانع، والتخلف للمانع لا يقدر في العلية على ما هو الصحيح كما تقدم

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول ان كان المراد من التقدم والتأخر هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي الخ » أقول هذا مبني على أن المراد بالحكم الشرعي هو الكلام النفسى الازلى وليس بمراد هنا قطعاً بل المراد هنا هو الحكم الشرعى باصطلاح الاصوليين من الحنفية وجميع الفقهاء وهو الوجوب والحرمة واخوتهما من الاحكام التكليفية والصحة والفساد والطهارة والنجاسة وغير ذلك من الاحكام الوضعية وكل هذه الاحكام حادثة وهي التي يجري فيها القياس بشرطه وهي التي تستنبط من النصوص اللفظية بواسطة العلل التي تثبت بمسلك من مسالكها. واما الحكم بمعنى الكلام النفسى الازلى فلا دخل له في باب القياس ولا هو من الاحكام التي يجري فيها القياس فلا يقال فيه انه متقدم بالزمان أو بالذات اذ لا يصلح أن يكون علة أو معلولاً بحال من الاحوال الا باعتبار وجوده اللفظى بانزاله على أحد من الرسل وهو بهذا الاعتبار دليل الحكم لا الحكم الفقهي

(٢) قال الاسنوى « وأيضاً فلا نسلم أن التقدم بالزمان الخ » أقول هذا

كذلك لو كان التخلف لغير مانع فلم قلتم انه ليس كذلك واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثاً على تحصيل مصلحة كما مثلنا من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه<sup>(١)</sup> ولا يجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وللآمدى في هذه المسئلة تفصيل يطول ذكره<sup>(٢)</sup> وهو مبني على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره . واعلم أن هذا الذي ذكره الامام والمصنف من جواز

الذي قدمنا أنه الجواب الصحيح باختيار الشق الاول وهو ان الحكم الذي هو علة متقدم على الحكم الذي هو المعلول وفرق بين هذا وبين ما قالوه من أن من شرط العلة ان لا تتأخر عن حكم الاصل المقيس عليه لان الكلام هنا في تأخر المعلول عن العلة والذي يضر في هذا انما هو تخلف المعلول عن العلة لغير مانع وأما اذا كان التخلف لمانع فلا يضر . وأما تأخر العلة عن حكم الاصل فعناه أن نفس الحكم المعلل ومحل الذي هو الاصل وعلة تتأخر كلها عن الفرع فلا يكون الاصل مشروطاً وقت مشروعية الفرع كقياس الوضوء على التيمم فان الوضوء شرع أولاً والتيمم شرع بعد ذلك فلا يصح هذا القياس والا لزم وجود الحكم بلا علة ولا باعث عليه . وأما مانحن فيه فالفرض أن أحد الحكمين وهو ما يصلح علة للثاني متقدم بالزمان على الثاني وانما تخلف الثاني لمانع فبذلك تعلم أنه لا يصح اختيار الشق الثاني ويكون الحكم الذي هو علة متأخراً عن الحكم الذي هو معلول لانه يلزم عليه ذلك المحذور وهو ثبوت الحكم بلا علة أصلاً ولذلك كان المختار عدم جواز تأخر العلة عن حكم الاصل المعلول

(١) قال الاسنوى « واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثاً الخ » اقول هذا هو القول المفصل من الاقوال الثلاثة الذي قدمناه وقد قدمنا ماله وعليه فارجم اليه

(١) قال الاسنوى « وللآمدى في هذه المسألة تفصيل الخ » اقول لمعل ما قاله الآمدى هو ما قدمناه من الاقوال الثلاثة وما انبنى عليه كل واحد منها فان كان كذلك فخالفه قواعد التي بنى عليها اختيار جواز تعليل الحكم الشرعي عليه لانضره في شيء

تعليل حكم الاصل بعلّة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدي<sup>(١)</sup> وقال الصحيح انه لا يجوز وان جعلنا العلة بمعنى المعرفة لان تعريف المعرفة محال وتبعه ابن الحاجب عليه . قال :

« قالت الحنفية لا يعمل بالقاصرة لعدم الفائدة . قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة . ولنا أن التمعية توقفت على العملية فلو توقفت هي عليها

(١) قال الاسنوي « واعلم ان هذا الذي قاله ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الاصل بعلّة متأخرة الخ » أقول ما قاله الآمدي هو المعمول عليه وذلك لما قدمنا من أن العلة لو تأخرت عن حكم الاصل لكان الحكم ثابتاً بلا باعث لوجوده قبله بالفرض قال في جمع الجوامع ومن شروطها أن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الاصل سواء فسرت بالباعث أم المعرفة لان الباعث على الشيء أو المعرفة له لا يتأخر عنه خلافاً لقوم في تجويزهم تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرفة كما يقال عرق الكلب نجس كلامه لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته اهـ مع زيادة من شرحه لاجلال وهذا المثال مناقض فيه لانه ان أريد الاستقذار طبعاً فهو مقدم على نجاسة اللعاب ولكن لم يظهر علته ألا ترى أن غلط الآمدي مستقذر طبعاً وليس بنجس وان أريد الاستقذار شرعاً فهو عين النجاسة فيلزم تعليل الشيء بنفسه ولا يكون متأخراً عنها لان الشيء لا يتأخر عن نفسه والمثال الصحيح قد تقدم . واما القول ان هذا الجواب مبنى على امتناع التعليل بعلتين والا فالملزمة ممنوعة لجواز أن يكون الحكم معللاً بعلتين باعتبار وجود أحدهما ثم يوجد بالباعث الآخر مدفوع بان الكلام مفروض في أن حكم الاصل السابق لاعلة له سوى هذه العلة المتأخرة فهي وحكمها المعلل لم يوجد واحد منهما حال وجود القرع كالوضوء مع التيمم أما لو وجدت علة باعثة على الحكم ووجد بها كان القياس حينئذ على هذا الاصل الذي وجد فيه هذا الباعث بهذا الباعث لا بالباعث الثاني وكون هذا الثاني الذي وجد الحكم بغيره علة أو غير علة فهذا شيء آخر فكان ما اختاره الآمدي وتبعه ابن الحاجب هو المختار



لزم الدور « أقول - العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا في النقيدين ان كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما <sup>(١)</sup> وهو مقتضى كلام الامام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام والآمدى واتباعهما <sup>(٢)</sup> ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الشافعى ونقله الآمدى وابن الحاجب عن الاكبرين أيضاً. وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته لان فائدة التعليل انما هو اثبات الحكم وهو غير حاصل <sup>(٣)</sup> اما في الاصل فليثبتوه

(١) قال الاسنوى « العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا في النقيدين ان كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق الخ » أقول ممن حكى الاتفاق على جواز التعليل بالمنصوص صدر الشريعة والسعد في التلويح وأبو بكر الباقلانى وكثير من الاصوليين ، لكن صاحب الجوامع حكى الخلاف فيها أيضاً وتقدم أن علية العلة المنصوصة ولو بظني أو المجمع عليها لا يتأني الخلاف في عليتها وبناء على ذلك فنسبة ذلك الخلاف في القاصرة المستنبطة لجميع الحنفية مبنية على ظاهر عبارة صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح عليه حيث قال ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعى يجوز لانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمننا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة فان كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقاً اهـ . ولكن ظاهر تلك العبارة غير مراد بل المراد جمهور الحنفية ما عدا مشايخ سمرقند منهم فان هؤلاء يوافقون الشافعية في جواز التعليل بالعلة المستنبطة القاصرة كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام الخ » أقول قد علمت أنه مذهب السمرقنديين من الحنفية  
(٣) قال الاسنوى « وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته الخ » أقول قال صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح عليه لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أولاً وانما يجوز التعليل بالاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا أي في الاعتبار

بالنص واما في غيره فلمقدم وجود العلة فيه لان الفرض انها قاصرة واذا انتفت  
الفائدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع لان الحكم لا يفعل العيب.  
وأجاب الامام بثلاثة أجوبة : أحدها وعليه اقتصر المصنف أنا لانسلم انحصار الفائدة  
في اثبات الحكم بل لها فائدة أخرى <sup>(١)</sup> وهي معرفة كون الحكم على وجه

وقائده أن يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست  
الا اثبات الحكم . فأشار بقوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص الخ كما قال في  
التلويح الى الجواب عن استدلال الخصم وهو أن النص اذا كان معقولا فالحكم  
ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا  
يثبت بها سوى الحكم ولذا يمدى الى الفرع بأن يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي  
موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضاً وعدم التعدى لا يصلح مانعاً للاجماع على  
جواز العلة القاصرة المنصوصة فأجاب بأن حكم الاصل ثابت بالنص سواء كان  
معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعمل فبعد التعليل لو أضيف الى العلة لزم  
بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعثاً للشارع  
على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله  
للفرع ويبان كونه مثبتاً للحكم الفرع اهـ أى واذا كان المثبت للحكم هو النص  
لم يبق للتعليل حكم الا التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا . قال في التوشيح وبهذا  
ظهر أن التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وأما عند الشافعي رحمه الله  
فالقياس نوع منه اهـ أى فالتعليل أعم من القياس فيكون الذي منعه الحنفية في  
علة القاصرة هو التعليل بمعنى القياس دون التعليل بمعنى ابداء الحكمة والذي  
أجازه الشافعي هو التعليل بمعنى ابداء الحكمة دون التعليل بمعنى القياس فلم  
يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد فكان الخلاف لفظياً كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بثلاثة أجوبة : أحدها وعليه اقتصر

المصنف أنا لانسلم انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل لها فائدة أخرى الخ »  
أقول هذا الجواب هو الذي رده صدر الشريعة بقوله ليس بشيء اذ الفائدة  
الفقهية ليست الا اثبات الحكم اهـ . فهذه الفائدة التي ذكرها الامام في جوابه ليست

المصلحة ووفق الحكمة لتكون النفس الى قبوله أميل . الثاني أن ما قالوه بمينته  
فائدة فقهية ولكن قال في التلويح لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون  
له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون  
سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في  
شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها  
لجواز ان يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل  
الشرع لا بد من ان يوجب علماً او عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو  
ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا  
يعتبر في حقه التعليل المقيد للظن . وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة  
الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان  
وشدة الاطمئنان وأيضاً منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني اهـ . على  
أن قوله وقد يقال ان دليل الشرع لا بد ان يوجب الخ منقوض بخبر الواحد وهذا  
كله ظاهر في ان الحنفية انما يعممون التعليل بالقاصرة بمعنى القياس لانه هو الذي  
يقال فيه لا فائدة له الا اثبات الحكم الشرعي وهذا لا يمكن ان يجيزه الشافعية  
لانهم متفقون جميعاً على ان العلة قاصرة لا تعدية لها فلا قياس بها فالذي يجيزه  
الشافعية هو ابداء الحكمة للاطمئنان وسرعة الاذعان وهذا لا يمنعه الحنفية .  
واقول ان الحنفية شرطوا التأثير في العلة المستنبطة وحينئذ لا بد فيها من  
اعتبارها بنص او اجماع باحد الاعتبارات الماضية اذ لا اخالة عندهم وحينئذ لا  
تكون العلة المستنبطة المشروط فيها للتأثير على وجه ما ذكر قسماً للعلة التي تثبت  
بالنص او الاجماع كما هو المشهور عندهم الا بالاعتبار فانها باعتبار انها تثبت  
بالنص او الاجماع منصوصة او تجمم عليها وباعتبار انها مناسبة للحكم مع  
الاعتبار المذكور مستنبطة ومؤثرة وبناء على ذلك لا يمكن للحنفية ان ينكروا  
التعليل بالعلة بمعنى ابداء الحكمة ومعرفة لمية الحكم بقطع النظر عن كونها  
متمدية او قاصرة وان هذه الفائدة انما هي من جهة الشارع لامن جهة المجتهد  
في المنصوصة والمستنبطة فان كلها منصوصة في الواقع والاختلاف بالاعتبار وبناء

وارد في المنصوصة<sup>(١)</sup> الثالث أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه من غيره من أعظم الفوائد وهي حاصلة هنا<sup>(٢)</sup> فانا اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة

على ذلك فيتضح لك وجه الغلط في القول بان قول الحنفية بمنع التعليل بالقاصرة مبنى على قولهم بالتأثير الا اذا قلنا ان مرادهم بالتأثير على وجه التعدى والقياس وحينئذ يكون الخلاف لفظياً قطعاً كما فصلناه من قبل

(١) قال الاسنوى « الثاني ان ما قالوه بعينه وارد في المنصوصة » اقول قد تقدم ان الحنفية اجابوا عن ذلك بان للشارع ان يظهر لمصلحة الحكم وليس لمجرد ذلك (٢) قال الاسنوى « الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه من غيره الخ » اقول قد تقدم الجواب عن هذا . وأيضاً زيادة على ما تقدم نقول ان هذا خروج عن الموضوع فان موضوع الخلاف هنا على فرض انه معنوى في خصوص العلة القاصرة وموضوع الجواب فيما اذا اجتمع علتان احدهما قاصرة والاخرى متعددة وهي مسألة أخرى . فقال جمهور الشافعية اذا اجتمع وصفان صالحان للعلة واحدهما متعدد والاخر قاصر يجعل المتعدى مستقلاً بالتعدية لا مجموعهما علة لتعدية هذا الوصف دون القاصر . وقال صدر الشريعة بعد ان بين ان قول الحنفية بالمنع مبنى على قولهم بالتأثير وقول الشافعية بالجواز مبنى على قولهم بالاخالة مانعه وثمره الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى أم لا . فعنده نعم وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعملية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعملية الوصف المتعدى المؤثر كما ان توهم ان خصوصية الاصل تأثيراً في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر تثبت عليه بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام « حرمت الخمر لعينها » حينئذ تثبت عليه ويكون مانعاً من عليه وصف آخر اهـ . وأقول في هذا الكلام نظر من وجوه : الاول ان المختار ان لا تزاحم في العمل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعددة ويتعدى الحكم باعتبار التعدية دون القاصرة فدعواه ان الشافعي عند اجتماع وصفين

و وجدنا في الاصل وصفاً متعدداً يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه  
عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في الفرع بخلاف ما اذا جوزنا التعليل  
بها ونقل امام الحرمين في البرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل تحريم التفاضل في  
النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس اذا راجت رواج النقود

احدهما قاصر والاخر متعد وكلاهما غلب الظن بعليته غير صحيح . أما عندنا  
فقد صرح هو به واما عند الشافعية فلما ذكرنا ولما يؤخذ من قول الاسنوي  
فانا اذا لم نجوز التعليل بالقاصرة ووجدنا في الاصل وصفاً متعدداً يناسب ذلك  
الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في  
الفرع اه ولما قدمنا أيضاً عن جمهور الشافعية . نعم قول الاسنوي بخلاف ما اذا  
جوزنا التعليل بها غير صحيح فانه يقتضى اننا اذا جوزنا التعليل بالقاصرة يكون  
معارضة للوصف المتعدي فلا يعلل به وهو مخالف لمذهب الجمهور من الشافعية  
ولمذهب الحنفية ولما تقرر عند الكل ان العلل لا تتراحم الى آخر ما قدمناه .  
وبهذا تعلم أيضاً ان هذا الذي جمعه صدر الشريعة ثمرة الخلاف لا يصلح ان يكون  
ثمرة له لا اتفاق الكل على ما هو المختار على تمعية الوصف المتعدي متى غلب  
على الظن عليته واما القاصرة فالاتفاق على انها لا تتمدى لان الفرض انها قاصرة  
فكيف يمكن التمدي والقياس بها مع عدم وجودها في الفرع فان اراد الاسنوي  
من التعليل في قوله فان جوزنا التعليل بها الحاق المسكوت بالمنطوق كما هو  
المراد في قوله فانه يجب التعليل به فغير صحيح لما ذكرنا وان اراد منه ابداء الحكمة  
للاطمينان ومرة الاذان فالقاصرة لا تمارض المتعدي لرجحانه بالتمعية فلا  
يمثل القياس بالمتعدي اذا وجد في فرع بشروطه ولا نفس ما قدمناه في ذلك  
قريباً وان الخلاف لفظي وانما اطلنا هنا لكثرة الاضطراب في هذه المسألة فلذلك  
أردنا احقاق الحق فلا تسأم فان العلم يحتاج الى مزيد صبر وجلد وان لم تقطه كلك  
لا يعطك بعضه والله الموفق .

قال وهذا خطأ لأن النقدية في الشرع مخصصة بالنوعين<sup>(١)</sup> ولأن النص ان تناولها بقي الامر على ما هو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل وان لم يتناولها كانت العملة متمدية وكلامنا في القاصرة . واعلم أن هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته بالعملة<sup>(٢)</sup> وقد نقله عنهم

(١) قال الاسنوي « وهذا خطأ لأن النقدية في الشرع الخ » أقول وذلك لما قدمناه من ان عملة الربا عند الشافعي رحمه الله في الذهب والفضة هي الثمنية وان غير الحجرين لم يكونا ثمنًا فليس في الفلوس ربا عند الشافعية . نعم عند الحنفية فيها ربا مطلقا سواء كانت رائجة او غير رائجة اذا كانت متخذة من معدن من المعادن كالنحاس او الحديد أو الرصاص ونحو ذلك لان العملة في الربا عند الحنفية هي اتحاد الجنس مع القدر من وزن او كيل وانما الفرق بين كونها رائجة او غير رائجة عند الحنفية انما هو بالنسبة للزكاة فانها ان كانت رائجة وجبت فيها الزكاة باعتبار قيمتها ذهباً او فضة لانها اذا راجت كانت حينئذ من عروض التجارة عندنا

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص الخ » أقول ان الاصوليين حكوا خلافاً بين الحنفية والشافعية في ان حكم الاصل ثابت بالعملة او بالنص الاول وان الشافعية قالوا بالاول والحنفية قالوا بالثاني ثم قال فريق منهم ان الخلاف لفظي وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انها المعرف للحكم ولا تناكر في ذلك لعدم ورود النفي والاثبات على مورد واحد كيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكر وحكم الاصل قد يكون قطعياً والعملة مظنونة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العملة لا تنفي القطعية وقيل النزاع معنوي واختاره السبكي من الشافعية قائلان نحن معاصر الشافعية لا نقسم العملة بالباعث ابداً فانه لا باعث لله تعالى على احكامه بل هو مختار في الحكم وانما تفسرها بالمعرف ومعنى للتعريف ان ينصب اماره على الحكم فيجوز ان يتخلف الحكم عنها في حق العارف فعلى هذا صارت العملة بمعنى العلامة والامارة مع انها قسيمة وكونها باعثة لا يتنافى

في الحصول وعلوه بان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقاً

اختياره تعالى فان موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لا توجب الاضطرار مع ان ماذكر مخالف لسائر كتب الشافعية لانهم متفقون على العلة الباعثة وجعل السبكي من ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه فمن جعل العلة باعثة للحكم فالفائدة عنده بالتمدية فلا يصح التعليل بالقاصرة ومن جعلها معرفة فالفائدة التعليل بتحصيل معرف الحكم فيجوز بالقاصرة ولا يذهب عليك ان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التمدية بل معرفة الحكم أيضاً فائدة فلا تنعم القاصرة من هذا الوجه وأيضاً كونها معرفة لا يصح التعليل بالقاصرة اصلاً فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأى ثم لا يساعد عليه كلمات الشافعية كذا في مسلم الثبوت وشرحه . وأقول نعم ان التاج السبكي قال في جم الجوامع مع شرحه قال أهل الحق هي المعرفة للحكم فعنى كون الاسكار علة انه معرف اى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيد وحكم الاصل على هذا ثابت بها لا بالنص خلافاً للحنفية في قولهم بالنص لانه المفيد للحكم قلنا لم يفده بقيد كون محله اصلاً يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له هو العلة اذ هي منشأ التمدية المحققة للقياس وقيل العلة المؤثر بذاته في الحكم بناء على انه يتبع المصلحة والمفسدة وهو قول المعتزلة . وقال الغزالي هي المؤثر فيه باذن الله تعالى أى بجعله لا بالذات وقال الآمدى هي الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية في قولهم حكم الاصل ثابت بها أى انها باعث عليه وان مراد الحنفية ان النص معرف له وان كلاً لا يخالف الآخر في مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال المصنف ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث ابداً ونشدد التنكير على من يفسرها بذلك لان الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث اراد انها باعثة للمكلف على الامتنال به عليه أبى رحمه الله وسيأتي بيانه اهـ . لكنه قال بعد ذلك وهو ما وعد به ومن شروط الالحاق بها اى يسببها اشتغالها على حكمة تبعث المكلف على الامتنال وتصلح شاهداً لاناطة الحكم بالعلة اهـ . قال الجلال موضحاً من شرحه كحفظ النفوس فانه حكمة

الى المعلوم ثم نقل هو والآمدى وابن الحاجب عن اصحابنا أنهم جوزوا ثبوته  
ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد الخ فان من علم انه اذا قتل  
اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه توطيئاً لنفسه على تلقها وهذه الحكمة  
تبعت المكاف من القاتل وولى الامر على امثال الامر الذي هو ايجاب القصاص  
بان يمكن كل منها وارث القتل من الاقتصاص وتصلح شاهدا لاناطة  
وجوب القصاص بعلمته فيلحق حينئذ القتل بمنقل بالقتل بمحدد في وجوب  
القصاص لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة اهـ . فان هذا كله  
صريح في ان اللاحق انما هو بسبب العلة وانها بما اشتملت عليه من الحكمة  
تبعت المكاف على الامثال الخ فهي باعثة بهذا المعنى كما انها معرفة للحكم فليست  
مطلق معرف بل هي معرف باعث أيضاً والذي ينكره انما هو كونها باعثة لله على  
الحكم بمعنى انه سبحانه يتأثر وينفعل لها فيفعل او يحكم ولا يخالفه في ذلك احد  
وان صاحب جمع الجوامع يعترف صريحاً بان تلك الحكمة تصلح شاهدا لاناطة  
الحكم بالعلة ، ولا معنى لكون العلة باعثاً الا هذا . قال صدر الشريعة  
في توضيحه : بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثاً للشارع  
على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لاكمالكم فالاكمال باعث على الجيء والقتل  
العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس ثم فسر الباعث بقوله أي  
المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم . ثم قال فان المراد من  
الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملاً على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه  
العلة يحصل للحكمة الى آخر ما أطال به في ذلك وقد قدمناه . فعنى قول صاحب  
جمع الجوامع اشتغالها على حكمة الخ أن الحكمة تترتب على كونها علة للحكم فانه  
يترتب على كونها علة له ترتبه عليها ويترتب على ترتبه عليها تلك الحكمة فهي مترتبة  
عليها بواسطة ترتب الحكم وهذا بعينه هو ما فسر به صدر الشريعة الباعث  
فالذى منعه صاحب جمع الجوامع انما هو الباعث لله على الحكم فليس المراد بالباعث  
حقيقته وانما المراد به الحكمة والمصلحة . والقول بانه لا يجوز اطلاقه في جانب الله  
فعلى لايهامه النقص ولم يرد به اذن مدفوع بان هذا الاطلاق لم يكن على وجه



التسمية أو الوصفية له تعالى بل هو وصف للعلة التي أناط الله بها الاحكام في مقام التعليم وهذا لاحجر فيه خصوصاً في مقام التعليم لان المراد من هذا بيان ان افعاله وأحكامه تعالى مراعي فيها مصالح العباد ومصانة عن العبث ومن هذا تعلم أيضاً أن صاحب جمع الجوامع فرع على كون العلة بمعنى المعرف ان الحكم ثابت بها ومراده ان الحكم كما هو ثابت بها ثابت بدليله وهو النص أو الاجماع قال السعد وليس معنى كون الوصف معرفاً أن الحكم لا يثبت الا به كيف وهو حكم شرعى لا بدله من دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف أمانة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعمل بكونه مأثماً اختمر يقذف بالزبد كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبهذا يندفع ما يقال ان كانت العلة منصوحاً عليها كان يقال الحرمة في الخمر معلة بالاسكار فالمعرف بالحكم هو النص لا العلة وان كانت مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف الحكم بها لزم الدور اه . قال شيخنا في تقريره وأما ما قيل من ان العلة انما تنفرع على حكم الاصل والمتفرع عليها انما هو حكم الفرع ففساده واضح لان الوصف اذا كان امانة لحكم الاصل ومفرطاً له كان المتفرع عليه حكم الاصل وأيضاً لو كان معرفاً لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل للفرع اه . ومراده رحمه الله ان ما قيل مما ذكر جواباً عن الاعتراض بالدور فاسد لما ذكره فالجواب ما قاله السعد من أن معنى كون الوصف معرفاً انه يعرف ان الحكم الثابت في الاصل حاصل في هذه المادة أى الفرع ولهذا قال الجلال كما قدمناه فمضى كون الاسكار علة انه معرف أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيد اه أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيد فأشار بذلك الى ان الشارع اذا قال حرمت الخمر لاسكارها فالنفاد بالنص بقطع النظر عن العلة ثبوت الحرمة في الخمر في ذاته والنفاد بالتعليل بالاسكار ان علامة ثبوت الحكم الاسكار اذ لا فائدة له سوى ذلك فيستفاد ان

بها وحينئذ فيندفع الدليل من أصله<sup>(١)</sup>. قوله «لنا» أي استدل أصحابنا على الجواز خصوصية الخمر ملغاة وحينئذ هو والنبيذ سواء لوجود العلامة فيهما جميعا فله در الجلال المحلي حيث جعل المعلم المسكر والخمر والنبيذ من أمثلته اشارة الى ان المعروف حكم الخمر من جهة انه يلحق به غيره مما وجدت فيه تلك العلامة فالعلة تعرف الحكم منوطا بها حتى اذا وجدت بمحل آخر ثبت الحكم فيه أيضا والنص يعرف الحكم من غير نظر الى ذلك فليس معرفين لشيء واحد عند من يجوز تعدد الأدلة عند اتحاد المدلول ومعنى قول الجلال جوابا عن قول الحنفية الحكم ثابت بالنص لانه المفيد قلنا لم يفده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له العلة الى آخر ما قدمناه عنه ان العلة تفيد به بقيد ما ذكر بعد تقريره بالنص . قال العطار وعليه فالخلاف لفظي وانه لا بد من الامرين أي النص أو الاجماع مع العلة التي ثبتت عليتها فالنص يفيد الحكم من حيث ذاته والعلة تفيد من حيث كون محله أصلا يقاس عليه بعد ثبوت كونها علته وطريقه وحصول الظن بذلك ، وعلى الاول يحمل كلام الحنفية وعلى الثاني يحمل كلام الشافعية وكلا الامرين لا بد منه فلا خلاف . وبهذا كله تعلم ما في كلام مسلم الثبوت حيث بنى كون الخلاف لفظيا على أن مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انها المعروف للحكم وذلك لان الشافعية لم يقولوا انها الباعث الا على ظاهر قول الآمدي لكن الآمدي جعل كونها باعنا متحداً مع كونه معروفاً ثم قول الحنفية ان الوصف معرف لا يخرج عما قلناه فالخلاف لفظي حتى على ما يقوله صاحب جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي «ثم نقل هو والآمدي وابن الحاجب عن اصحابنا انهم جوزوا الخ» أقول قد علمت انه لا خلاف بين قول من قال لا يمكن ثبوت حكم الاصل بالعلة وبين من قال يجوز ثبوته بها لان الاول أراد أنه لا يمكن ثبوته من حيث ذاته لا بقيد كون محله أصلا يقاس عليه فانه حكم شرعي لا يثبت الا بدليل وهو اما نص أو اجماع والثاني أراد انه اذا كان الوصف متمدياً أفاد ثبوت حكم الاصل بقيد كون محله أصلا يقاس عليه فلا خلاف فقوله وحينئذ يندفع

بأن تعمدية العلة الى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعمديتها  
ثم الدور وأجاب ابن الحاجب بأن هذا الدور غير محال لكونه دور معية<sup>(١)</sup> وأجاب  
غيره بأن كل واحد من التعمدية والعلية مستلزما للآخرى كالبينة مثلاً لامتوقعة  
عليها<sup>(٢)</sup> فلا يلزم الدور لأن الدور إنما هو على تقدير التوقف وأيضاً أن كان المراد  
من التعمدية وجود الوصف في صورة أخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح<sup>(٣)</sup>

الدليل من أصله فيه أنه أقول تبين لك أن الدليل متفق عليه لأن الحكم في مورد النص  
لا يمكن ثبوته من حيث ذاته بالعلة والا كان ثابتاً بالقياس فيكون فرطاً والقرض  
أنه حكم الاصل فلا طريق لاثباته من تلك الحيثية الا النص أو الاجماع باتفاق  
كما سبق

(١) قال الاسنوي « وأجاب ابن الحاجب بأن هذا الدور غير محال لكونه  
دور معية » أقول والدور المحال هو أن يلزم منه اجتماع النقيضين تقدم الشيء  
على نفسه وتأخره عن نفسه ودور المعية لا تقدم لاحدهما على الآخر فلا يلزم  
اجتماع النقيضين. وأجاب صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه بأن التعليل لم يتوقف  
على التعمدية بل يتوقف التعليل على العلم بأن هذا الوصف حاصل في غير مورد  
النص اهـ

(٢) قال الاسنوي « وأجاب غيره بأن كل واحد من التعمدية والعلية  
مستلزما للآخرى الخ » أقول هو بعينه جواب ابن الحاجب لأن دور المعية هو  
ما كان مبناه الملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر غاية  
الامر أن غير ابن الحاجب بين مبنى دور المعية وهو التلازم من الجانبين  
كالابوة والبنوة

(٣) قال الاسنوي « وأيضاً أن كان المراد الخ » أقول هذا جواب آخر  
وحاصله أن تعمدية الوصف بمعنى وجوده في صورة أخرى غير تعمدية  
الحكم بمعنى وجوده في صورة أخرى بناء على كون الوصف علة في هذه الصورة  
والعلية مشروطة بتعمدية الوصف فالعلة متوقفة على ذلك وتعمدية الحكم بالمعنى

وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة أخرى فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى بل انما تتوقف على وجود الوصف في صورة أخرى وحينئذ فلا دور . قال :

« قيل لو علل بالمركب فاذا اتقى جزء تنتفى العلية ثم اذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف أو تحصيل الحاصل . قلنا العلة عدمية فلا يلزم ذلك » أقول ذهب الاكثرون - ومنهم الامام والآمدی واتباعهما - الى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد المدون لانه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم . وعلى هذا فقال بعضهم يشترط أن لا تزيد الاجزاء على سبعة <sup>(١)</sup> قال الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من أجزائه المذكور متوقفة على العلة أى كون الوصف علة في الصورة التي تعدى اليها ذلك الحكم فلا دور

(١) قال الاسنوى « وعلى هذا فقال بعضهم يشترط ان لا تزيد على سبعة الخ » أقول قال صاحب جمع الجوامع وثالثها لا يزيد على خمس اه أي يجوز التعليل بالوصف المركب بشرط ان لا يزيد على خمس قال الجلال حكاة الشيخ ابو اسحاق الشيرازي وما روى عن بعضهم في شرح اللع وحكاة عن حكاية الامام في المحصول بلفظ سبعة وكأنها تصحفت في نسخته كما قال المصنف قال أي الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة وقد يقال حججته الاستقراء من قائله واعتضوا على هذا الحصر بأن ما يثبت به علية الخمس من المناسبة يثبت به علية الاكثر من غير فرق والاستقراء لا ينهض دليلا في مثل ذلك . وبهذا تعلم ان هذا القول ضعيف لضعف حججه ولذلك أشار الجلال بقوله وقد يقال الخ فان هذه العبارة تشير لضعف حجج الاستقراء لانه لا ينهض دليلا في مثل هذا الموضع لان اثبات العلية انما يكون بمسلك من مسالكها وليس منها الاستقراء ومن هذا تعلم ان اشتراط ذلك البعض الحصر ضعيف وأن لفظ سبعة وقعت في المحصول تصحيحا والاصل خمسة وعلى كل حال فلا وجه للحصر وان اعترض الامام على الحصر وجبه

علة تامة لعدم عليته <sup>(١)</sup> لان عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته واذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول اذا انتفى جزء من المركب تنفني العملية لما قلناه <sup>(٢)</sup> ثم اذا انتفى جزء آخر منه فان لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول

(١) قال الاسنوى « احتج المانم بانه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من اجزائه الخ » أقول انما كان عدم كل واحد من اجزائه علة تامة الى آخر ما قال لضرورة ان عدم جزء المركب عدم للمركب فكان عدم كل واحد من اجزاء المركب علة في عدم ذات المركب ومتى انعدمت ذات المركب انعدمت صفاته فالعديمات العملية لانها من الصفات

(٢) قال الاسنوى « وحينئذ فنقول اذا انتفى الخ » أقول حاصله انه اذا انتفى جزء أول فقد علمت انه ينتفى كل المركب بانتفاء أجزائه فتنتفى العملية فاذا انتفى جزء ثان وهو كالاول علة في انتفاء العملية وقد انتفت بالاول فان قلنا انها لم تنتف بالثاني لزم وجود العلة وهو عدم الجزء الثاني بدون معلوله وهو انتفاء العلة وان قلنا ان العملية انتفت بالثاني وقد علمت انها انتفت بالاول لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب الذي أدى الى هذا المحال محال . والجواب الصحيح عن هذا ان التخاف هنا انما هو لما منع وهو حصول المعلول بعلة أخرى والنخلف لمانم لا يقدح في وجود المقتضى الا ترى ان البول اذا خرج اولا فقد وجد الحدث ثم اذا خرج المذي ثانيا لم يوجد حدث آخر لاستحالة ايجاد الموجود فيتخاف المعلول ويلزم النقض لكنه لا يضر لانه نقض صوري لاحقيقي وذلك لان معنى كون كل من هذه النواقض علة على البديل اولا وبالذات فاذا وجد أحدها كان موجبا للحدث فاذا وجد غيره بعده فلا يضر عدم ترتيب حدث عليه للاكتفاء بالاول لان شرط كون كل واحد منها علة ان لا يوجد قبله غيره فكيفلا يقال في اجزاء العلة المركبة عدم كل جزء من اجزائها علة لعدم ذات المركب بدلا اولا وبالذات فعلة عدم المركب عدم جزء ما من أجزائه بل عدم علة من عاله وانما يطلق على كل واحد من اعدام الاجزاء علة

عن علته الثامنة وان انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال وأجاب المصنف بأن العلية صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التي هي أمور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج<sup>(١)</sup> وإذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجودياً فان أحد النقيضين لا بد أن يكون وجودياً وإذا كان انتفاؤها وجودياً امتنع ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدمية لا تكون علة للامر الوجودي . هذا غاية ما يقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة أما التكلف فوضح . واما الضعف فلان هذه الطريقة تنعكس فيقال العلية من الامور الوجودية لان نقيضها عدمي وهو عدم العلية وأما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودي بالعدم عند المصنف ولم يجب الامام به عن هذه الشبهة وإنما أجاب به عن شبهة أخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة لذلك<sup>(٢)</sup>

لانه متحقق في ضمنها فلا يلزم النقص والتخلف مما هو علة حقيقة وإذا تأملت حق التأمل وجدت أن الجواب حقيقة هو هذا

(١) قال الاسنوي « واجاب المصنف بأن العلية عدمية فانها من النسب والاضافات الخ » أقول هذا الجواب واضح وما اعترض به عليه به الاسنوي وجيه وفضلا عن ذلك فانه مبني على ان الاضافي عدمي وقد علمت مما قدمناه ان هذا مذهب المتكلمين وان مذهب الفقهاء ان الاضافي وجودي ولذلك مثلوا للمانع الوجودي بالابوة نظراً الى انها ليست عدم شيء وان مرجع القياس الى الفقهاء فلا يناسبهم ان يقال فيه انه عدمي وبهذا كان جواب المصنف قاسداً من هذا الوجه ايضاً

(٢) قال الاسنوي « وانما أجاب به عن شبهة أخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره الخ » أقول مراده ان المانعين لتركيب العلة تمسكوا بهذه الشبهة أيضاً وانما الامام اجاب به عن شبهة أخرى تمسك بها أولئك المانعون لتركيب العلة وحاصل هذه الشبهة انهم قالوا لو كان المجموع علة فقيام العلة اما بكل جزء منه أو بواحد أو بالمجموع والاقسام الثلاثة باطلة لانه ان قامت العلة بكل جزء منه فكل جزء منه حينئذ علة لا المجموع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان

الشيء فاذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً فإن قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم ان يكون كل واحد منها علة مستقلة وان قام بكل واحد من تلك الاجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثالث وهو محال هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الامام بكون العلية عدمية وهو مطابق <sup>(١)</sup> فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ونقل جوابها

العلة هو المجموع وان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع أيضاً وان قامت بالجميع من حيث هو جميع والعلية وصف واحد والجميع كثير ولا يصح قيام الواحد بالكثير ويلزم انقسام الصفة العقلية فلا بد من جهة وحدة بحيث بها يصير المحل واحداً فننقل الكلام الى جهة الوحدة هذه كالكلام في العلية ويتسلسل

(١) قال الاسنوى « هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الامام بكون العلة عدمية وهو مطابق » أقول بيانه على هذا الوجه اننا نختار الشق الثالث وهو ان العلية قائمة بالمجموع لا بكل واحد من الاجزاء والعلية وصف اعتباري فيجوز أن يتصف بها الكثرة من حيث هي كثرة كوصف الكثرة فانها وصف للكثير من حيث هو كثير . وعلى هذا فقول الاسنوى في شرح جواب المصنف الذي هو جواب الامام عن هذا السؤال واذا كانت العلية عدمية كانت انتفاؤها وجودياً فان أحد النقيضين الخ غير مأخوذ لا من كلام المصنف ولا من كلام الامام اما كلام الامام فلما علمت من البيان وأما المصنف فلم يرد في الجواب على قوله ظناً أن العلة عدمية فلا يلزم ذلك وهو لا يحتمل ما قاله الاسنوى فالظاهر منه انه متى كانت العلية عدمية لا يلزم التخلف ولا تحصيل الحاصل لانه مرجع الاشارة في كلام المصنف حتماً ويمكن حمله على الجواب الذي قدمناه من ان عدم كل جزء من الاجزاء علة على البدل اولاً وبالذات كما يمكن حمله على أن المراد ان العلة المركبة مجموع علل ناقصة بان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة ويكون وصف العلية التامة مركباً من العمليات النواقص ويكون الكل قائماً بالمجموع وأجزاؤه باجزائه . ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء بالاجزاء . وعلى هذه الاحتمالات كلها لا يلزم تخلف ولا

الى الشبهة الاولى وتبعه المصنف والظاهر أنه إنما حصل عن سهو . وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لا نسلم ان عدم الجزء علة لعدم العملية بل وجود كل جزء شرط للعملية<sup>(١)</sup> فعدمه يكون عدماً لشرط العملية. الثاني أن هذه علامات على عدم العملية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مترتبة أو في وقت واحد كالنوم واللمس بالنسبة الى الحدث<sup>(٢)</sup>. قال :

تحصيل الحاصل وكون العملية عدمية كما أورده الاسنوي على جواب المصنف إنما هو وارد على ما حمل عليه بكلام المصنف وهو ليس بمتعين بل هو بعيد وحمله عليه يحتاج الى تكلف وتقدير مالا حاجة اليه بل ما يوجب فساد

(١) قال الاسنوي « وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لا نسلم ان عدم الجزء علة لعدم العملية بل وجود كل جزء شرط للعملية الخ » أقول قد اعترضوا على هذا الجواب بأن الكلام في تركيب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء شرطاً في العملية لانه خلاف المفروض من كونه جزءاً . وأجيب عن هذا بانه لا استحالة في أن يكون الشيء الواحد شرطاً لصفة العملية العارضة له ولا يخفى ضعفه لان مقتضى كونه جزءاً ان يكون داخل في المركب ومقتضى كونه شرطاً ان يكون خارجاً على انا اذا سلمنا كونه شرطاً لا تندفع الشبهة به فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول في صورة تعدد الاجزاء فتعدد الاعداد سواء قلنا ان وجود الجزء جزء من العملية أو شرط لانها متى تعددت الاعداد فاذا عدم الكل لانعدام واحد لاتنعدم بالانعدام واحد آخر شرطاً كان أو جزءاً فلزم التخلف أو تحصيل الحاصل

(٢) قال الاسنوي « الثاني ان هذه علامات على عدم العملية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مترتبة الخ » أقول هذا جواب فاسد أيضاً لان الموضوع ان الوصف الذي ثبتت عليه هو المركب فهو العلامة والمعرف للحكم ولو كان كل جزء علامة ومعرفاً لكان وجوده كافياً في تعدد الحكم الى الفرع اذا وجد فيه وليس كذلك ان كون العلة مركبة غير ممتنع عقلاً فلا مانع عقلاً من كون المجموع المركب من عدة مفاهيم مما يظن عليه بمسلكها كال بسيطة فانها



«وهنا مسائل الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لانها نسبة يتوقف عليه . الثانية التعليل بالمائم لا يتوقف على المقتضى لانه اذا أثر معه فدونه أولى قيل لا يسند العدم المستمر قلنا الحادث يعرف الاذلى كالعالم للصانع . الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاز الدليل عليه . الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعلة أو يرفعه كالطلاق أو يدفع ويرفع كالرضاع . الخامسة العلة قد يعمل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين » أقول لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها : الاولى لا اشكال في أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالمتقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز أن

يظن عليتها بمسلكها أيضا وقد وقع التعليل بالمركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العدوان لمكافي غير ولد ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وهو كثير وما ارى للمائم مخلصا الا ان يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شروطا فيه ويؤول الخلاف حينئذ الى اللفظ اه أى لانه حينئذ اتفق على ان الاجزاء لا بد منها في العلية والخلاف بعد ذلك في انها اجزاء للعلة أو ان واحدا منها علة والباقي شروط فيها . وقد منع البعض كون الخلاف لفظيا بان من قال بعلة كل جزء يشترط المناسبة في جميعها ومن قال ان العلة جزء منها والباقي شروط لا يشترط المناسبة الا في هذا الجزء دون الباقي . قلنا ان ذلك لا يضر في كون الخلاف لفظيا اذ لا يترتب على ذلك فائدة لان القرض ان البعض فيما نحن فيه قال ان المجموع علة فلا بد ان يكون مناسبا على القول باشتراط المناسبة والقائل بان العلة هو البعض لا يعتبر المناسبة لا انه يعتبر عدم المناسبة وفرق بين عدم اعتبار المناسبة وبين اعتبار عدمها على ان لنا ان نقول مراد صاحب جمع الجوامع بكون الخلاف لفظيا انه لا يترتب عليه شيء بالنسبة لوجود باقي الاجزاء فانها لا بد منها سواء كانت أجزاء أو شروطا أما المناسبة وعدمها فمعلوم ان محلها هو العلة سواء كانت وصفا مفردا أو متعددا مركبا والله الموفق

يستدل بعلمية العلة على وجود الحكم<sup>(١)</sup> كما يقال عليه القتل للعمد المدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثل فيجب فيه القصاص وإنما قلنا إنه لا يجوز لأن العملية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقعة على المنتسبين فتكون العلة متوقعة في وجودها على ثبوت الحكم فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور . وهذا الجواب ضعيف وجهين ذكرهما صاحب التحصيل أحدهما أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين في الدهن لافي الخارج<sup>(٢)</sup> والثاني أن المراد بالعلة هو المعروف كما سبق<sup>(٣)</sup>

(١) قال الاسنوي « ولا يجوز أن يستدل بعلمية العلة على وجود الحكم الخ » أقول وجه ذلك ان العملية نسبة تتوقف على العلة والحكم فلا تحقق لها الا بعد تحقق الحكم والعلة ، والعلة يجب أن تكون متقدمة على معلولها في الرتبة وهنا ليس كذلك

(٢) قال الاسنوي « وهذا الجواب ضعيف من وجهين ذكرهما صاحب التحصيل ان النسبة إنما تتوقف في الدهن لافي الخارج » أقول ان كان المراد بالخارج خارج الايمان فالنسبة ليس لها وجود فيه اذ لا وجود لها في الخارج بل الموجود في الخارج هو منشؤها وهما المنتسب اليهما وان أراد بالخارج خارج لاذهان أي ان لها تحققاً في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعبر وتعمل المنتقل فهذا التحقق يتوقف أيضاً على المنتسب اليهما اذ لا تحقق للابوة أو البنوة الا بوجود الاب أو الابن

(٣) قال الاسنوي « والثاني أن المراد بالعلة هو المعروف الخ » أقول قد علمت أنه لا فرق في أن العلة بقيد ان محلها أصل يقاس عليه بين كونها باعثة أو مؤثرة أو معرفاً على ان هذين الوجهين انما يردان على توجيه الاسنوي حيث فرع على قوله لان العملية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقعة على المنتسبين قوله فتكون العلة متفرعة في وجودها على ثبوت الحكم الخ وكل هذا غير لازم في استدلال المصنف ولا يقتضيه ولا يتفرع على كون العملية نسبة بين العلة والحكم كون العملية متوقعة في وجودها على ثبوت الحكم ومن أين هذا التوقف . وغاية ما تقتضيه النسبة هو التلازم بينها وبين المنتسبين فهو توقف معي كما في مسألة النسب مع المنتسبين

وحينئذ فلا يلزم الدور . المسئلة الثانية تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له فيه مذهبان: أرجحهما عند الامام والمصنف وابن الحاجب أنه لا يتوقف <sup>(١)</sup> لان المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة والشئ لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى بجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى . لكن اذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضى أظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله في الحصول

فهي لازمة لها ذهنا وتحققا وبوجودهما في الخارج يكون تحققها في نفسها كما هو واضح فوجه عدم الجواز هو ما ذكرناه ولا يرد عليه شيء من وجهي الاسنوي (١) قال الاسنوي « فيه مذهبان أرجحهما عند الامام والمصنف الخ » أقول قد تقدم الخلاف ان العلة هي الوصف المؤثر بقطع النظر عن كل ما يتوقف عليه المعلول من وجود شرط وارتفاع مانع بذلك . قال فريق او ان العلة هي العلة النامة التي توفر فيها وجود الشروط وارتفاع الموانع بذلك قال فريق آخر . فالفريق الاول قال ان تخلف الحكم عن الوصف المؤثر لمانع هو علة ذلك التخلف لا يكون ذلك الا مع وجود المقتضى والا لكان التخلف وعدم المعلول لعدم العلة لا لوجود المانع والفرق انه لو فرض انه لوجود المانع . والفريق الثاني قال ان المقتضى انما كان مقتضياً للملائمة للمقتضى فالعلة انما كانت علة لملائمتها للمعلول على وجه التأثير فيه والمانع انما كان مانعاً لمنافرته للمعلول فكان بينه وبين المقتضى التضاد والعناد فكيف يمكن ان يعمل عدم الحكم وتخلفه بالمانع بشرط وجود المقتضى وتأثير المانع في عدم الحكم حاصل سواء وجد المقتضى أو لم يوجد . وحينئذ لا يتوقف كونه علة على وجود المقتضى بل هو يؤثر مطلقا وجد المقتضى أو لم يوجد بل تأثيره عند عدم وجوده أولى . وعلى هذا يتوجه على هذا القائل ان مبنى كلامك ان ارتفاع الموانع ووجود الشرائط من تمام العلة وحينئذ يكون انتفاء الحكم مستنداً لانتفاء المقتضى لا لوجود المانع فكان الاجدر ان ينسب انتفاء الحكم لا انتفاء المقتضى كما هو الاظهر في العقل ولا نسب لوجود المانع . ومع ذلك فقد تقدم ان الخلاف لفظي

وعلى هذا قدمى الاول أرجح من مدعى الثانى فاعلمه فانه كثير الوقوع فى المباحث. والمذهب الثانى أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الأمدى لأن المعلول ان كان هو العدم المستمر فباطل<sup>(١)</sup> لأن المانع حادث والعدم المستمر أولى واستناد الازلى الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب<sup>(٢)</sup> لأن العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضى. وأجاب المصنف بأن المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه<sup>(٣)</sup> لأن العلل الشرعية معروفة<sup>(٤)</sup> والحادث يجوز

(١) قال الاسنوى « ان كان هو العدم المستمر باطل الخ » أقول انما يكون باطلا اذا لم يكن معنى كون العدم المستمر معلولا ان الحادث يقطعه ويرفعه بوجوده كعدم مولود سابق على ولادته فانه كان عدما مستمرا الى ولادته وبها انقطع ذلك العدم واذا كان معنى كونه معلولا ما ذكر فلا مانع المراد هو العدم المستمر (٢) قال الاسنوى « وان كان هو العدم المتجدد الخ » يقال عليه ان العدم المتجدد انما يكون بعد تحقق الوجود وهذا هو محل النزاع لأن الخصم لا يسلم قيام المقتضى

(٣) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه الخ » أقول لأن فرض الكلام عند هذا القائل ان المقتضى لم يتم لأن ارتفاع الموانع ووجود الشرائط من تمامه فلم يوجد الحكم والعدم المتجدد انما يكون بعد الوجود

(٤) قال الاسنوى « لأن العلل الشرعية معروفة » ليس لهذا دخل فى الجواب وقياس العلل الشرعية فى كونها علامة ومعرفة للاحكام على العالم فى كونه دليلا وعلامة على وجود الصانع قياس مع الفارق لأن العلل الشرعية كالمعلل العقلية تؤثر فى معلولاتها وتبعث عليها ويترتب عليها نفس المعلولات بخلاف العالم فى كونه دليلا على الصانع جل شأنه فانه انما يفيد علمنا به تعالى باعتبار كونه صنعة له وأثراً من آثاره تعالى فدلالة العلل مطلقا على معلولاتها من قبيل دلالة المؤثر على الاثر من جهة كون الدليل مؤثراً والمدلول أثراً أو من قبيل دلالة الباعث على المبعوث عليه من حيث كون الدليل باعثاً والمدلول مبعوثاً عليه

أن يكون معرفاً لازماً كما أن العالم معرف للصانع . واعلم أن هذه المسئلة من تقاريع تخصيص العلة فإنه يمنع الجمع بين المقتضى والمانع عند من يمنع التخصيص <sup>(١)</sup> ولا يمنع ذلك عند من يجوز. المسئلة الثالثة الوصف الذى جعل علة فى الاصل المقتضى عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفى قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود به <sup>(٢)</sup> وقياساً على سائر المقدمات وسيأتى الكلام على وجوده فى الفرع . المسئلة الرابعة الوصف

بمخلاف دلالة العالم عليه تعالى فإنها من قبيل دلالة الاثر من حيث كونه اثرأ على المؤثر من حيث كونه كذلك

(١) قال الاسنوى « واعلم ان هذه المسئلة من تقاريع تخصص العلة الخ » أقول وقد بينا فيما سبق ان المخلاف فى تخصيص العلة وعدمه لفظي فالمخلاف هنا كذلك كما هو واضح لأن كل فريق بنى مذهبه على اعتبار لو نظر اليه الآخر لقال بقوله فإن من البين ان كلا من عدم المقتضى ووجود المانع دليل على عدم المعلول استقلالاً فمقدم المعلول فى الواقع ونفس الامر معلول لاحدهما لكن علة عدم المعلول بالذات هو عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من اجراء العلة لا بعينه اذا كانت مركبة والخصوصية ملغاة فاذا وجد المانع فن جعل انتفاء الموانع من تمام العلة ابطال تمامها بوجوده فاندفع المعلول ومن نظر الى الوصف المؤثر فى ذاته بقطع النظر عما يتوقف عليه وجود المعلول من وجود شرط وانتفاء مانع قال ان الشرط فى اضافة عدم المعلول الى وجود المانع وجود المقتضى وهو ذلك الوصف فلهذا احتجنا الى تقدير وجود المقتضى ليظهر مانعية المانع حتى يصح الاستدلال

(٢) قال الاسنوى « بل يكفى قيام الدليل عليه الخ » أقول وجه ذلك ان المستدل اذا بين بالدليل عليه ما ادعى واثبت وجوده بدليل فقد تم ذلك على الخصم لان ما ثبت بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له

المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط أى إذا قارن ابتداء دفعه <sup>(١)</sup> وإن وجد في الإثناء.

(١) قال الاسنوي «الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط الخ» أقول أشار بذلك الى أن مراد المصنف بالشئ الوصف المانع وهو ما يكون علة في عدم الحكم وهو الذي تقدم الكلام عليه في انه يشترط معه وجود المقتضى أو لا يشترط وهو قسم من أقسام العلة. ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال وقد تكون العلة دافعة للحكم ورافعة له وفاعلة الامرين أي الدفع والرفع مثال الاول العدة فانها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة ومثال الثاني الطلاق فانه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده ومثال الثالث الرضاع فانه يدفع حل النكاح ويرفعه اذا طرأ عليه اه. قال الصنف في شرحه على المصنف : هذه المسئلة لبيان قوة العلة على دفع الحكم ورفعه وأقسام ما تقوى عليه ثم ان الممثل هنا هو الحكم العدمي كعدم حل النكاح وعدم حل الاستمتاع. قال ابن الحاجب قد يعمل الحكم العدمي بوجود المانع قال السعد يعنى ان وجود المانع علة انتفاء الحكم. والسري ذكر هذه المسئلة دفع مايتوهم من قولهم ان العلة هي معرف للحكم ومن كون الممثل هنا الانتفاء كما في عبارة السعد من ان المراد الحكم الوجودي فبينوا بذكر هذه المسئلة على ان المراد بالحكم مايشمل الحكم العدمي وهلم من قولهم العدة تدفع حل النكاح من غير الزوج الخ ان المراد العدة من حيث هي بقطع النظر عن كونها من الزوج أو غيره اذا علم بها. وقد اعترض بعض الناس على التعليل بالدفع والرفع بعد ان تقدم ان اصطلاح المصنف وغيره ممن وافقه كصاحب جمع الجوامع ان العلة معرف والتعبير بالدفع والرفع يقتضى انها مؤثرة فكان الانسب ان يقول وقد تكون علامة للدفع أو الرفع الخ ولا يخفى دفع هذا الاعتراض بما بيناه غير مرة من انه لا فرق في المعنى بين جعل العلة معرفاً وبين جعلها باعناً وبين جعلها مؤثراً باذن الله تعالى وان قال انها معرف لا يريد انها علامة من كل وجه بل هي علامة تشتمل على حكمة تبعث المكلف على الامتناع قد جعلها الشارع مناط الحكم وانه لا معنى للبعث أو التأثير الا هذا. واعترض بعض الناس

لم يقدح وقد يكون رافعاً فقط اى بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعاً ورافعاً فالاول كالمدة فانها تمنع ابتداء النكاح لادوامه فان المرأة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها وأما الثاني فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه فان الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد . وأما الثالث فكالرضاع وهو واضح .

المسئلة الخامسة العلة الواحدة قد يعمل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعمل بها معلولان متماثلان أي في ذاتين كالقتل الصادر من زيد وصمرو<sup>(١)</sup> فانه يوجب القصاص

أيضاً على هذا بان ما تدفعه العلة أو ترفعه لا يصلح ان يكون المراد به الحكم الذى يثبت بها لان العلة تقتضى وجوده فان كان المراد حكماً آخر وهو ضده فالمناسب ذكر الدافع والرافع في أقسام المانع لان العلة باعتبار ضد حكمها مانعة لان ذلك ليس من مباحث العلة من حيث انها علة اه . ودفع هذا يؤخذ مما قدمناه عن السعد من أن وجود المانع علة انتفاء الحكم وقول ابن الحاجب وقد يعمل الحكم العدمي بوجود المانع ، فدعوى انه ليس من مباحث العلة غير مسئلة

(١) قال الاسنوى «وقد يعمل بها معلولان متماثلان أي في ذاتين الخ» أقول علم أن هذه المسئلة خلافية فذهب فريق من العلماء الى وقوع حكمين بعلة واحدة اثباتاً وتقيامطلقاً سواء كانا متضادين أو غير متضادين واختاره في جم الجوامع فقال والختار وقوع حكمين بعلة اثباتاً كالمرفة للقطع والغرم وتقياً كالحيض للصوم والصلاة وغيرها . قال شارحه الجلال وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة بناء على اشتراط المناسبة فيها لان مناسبتها للحكم يحصل المقصود منها بترتيب الحكم عليها فلو ناسبت آخر ثم تحصيل الحاصل . وأجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما في السرقة المترتب عليها القطع زجراً عنها والغرم جبراً لما تلتف من المال . قال المضد ومقابلة أي المختار ان العلة بمعنى الباعث أما بمعنى المرفع فبأنه قطعاً بلا نزاع اه . وثالثها يجوز تعليل حكمين بعلة ان لم يتضادا بخلاف ما اذا تضادا كالتأييد لصحة البيع وبطلان الاجارة لان الشيء الواحد لا يناسب المتضادين لكن محل عدم تناسب الشيء الواحد لمتضادين اذا اتحد المحل أما ان

على كل واحد منهما ولا يتأتى ذلك في الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعمل بها مملولان مختلفان بجواز اجتماعهما كالحيف فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعمل بها مملولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء في الحيز ولاحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الاخير. وانما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه ان لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلاً أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان فانه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال <sup>(١)</sup> واعلم أنه يشترط في العلة أيضاً شرطان: أحدهما أن لا يكون دليلها متناولاً لحكم القرع <sup>(٢)</sup>

اختلف فالواحد يناسب المتضادين كالبيم والاجارة لان التأييد يناسب البيم دون ملك المنفعة فناسب عدم الملك فيها لذلك قيد المصنف هنا القول بالجواز في الضدين بان يكون ذلك بشرطين متضادين الخ ومتى علمت ان الخلاف هذا المصنف على جواز حكمين متضادين لكن بشرطين متضادين علم انه قائل بالجواز في غير المتضادين ايضاً فقد اختار ما اختاره جميع الجوامع والعرض ولكن في المتضادين جوزه بشرطين متضادين

(١) قال الاسنوي « وانما شرطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه اذا لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلاً أو كان لهما شرط واحد الخ » أقول وذلك لانه اذا لم يكن لهما شرط أصلاً أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان يجوز اجتماعهما يتحد المحل والعلة الواحدة لا تناسب الضدين اذا اتحد المحل بخلاف ما اذا اختلف وذلك لان شرط التضاد اتحاد المحل واما اذا تعدد المحل كالبيم والاجارة فان البيم نقل ملك الاعيان والاجارة نقل ملك المنفعة فلا تضاد ولا يلزم من تصحيح الاول تصحيح الثاني

(٢) قال الاسنوي « واعلم انه يشترط في العلة أيضاً شرطان : أحدهما ان لا يكون دليلها متناولاً الخ » أقول سواء كان تناول الدليل بعمومه أو بخصوصه على المختار لاستغنائه عن القياس بذلك الدليل مثاله في العموم حديث مسلم «الطعام بالطعام مثلاً بمثل» فانه دال على عليه الطعم فلا حاجة في اثبات ربوبية التفاح



كما لو قال قائل السفرجل مطعوم فيجربى فيه الربا قياساً على البر ثم يستدل على كون الطعم حلة لتحريم الربا في البر بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تبعموا الطعام بالطعام » وسيأتى مثله في الحكم أيضاً. وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه <sup>(١)</sup>. الثانى ما ذكره الآمدى وابن الحاجب أن

مثلاً الى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث . ومثاله في الخصوص حديث « من قاء أوردف فليتوضأ » فانه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا حاجة للحنفى الى قياس التقيء أو الرطاف على الخارج من السيلابين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب الغاء لجواز دليلين على مدلول واحد والحديث رواه ابن ماجه وغيره وهو ضعيف اه من المحلى على جمع الجوامع. وقد اعترضوا على ذكر هذا الشرط بانه مكرر مع ما شرطوه في شروط الاصل بقولهم وان لا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع وبقولهم في شروط الفرع وان لا يكون الفرع منصوصاً عليه بموافق . وأجيب بانهم انما ذكروا ذلك فى المواضع الثلاثة اشارة الى ان هذا الشرط يصح اعتباره فى جانب كل من الاصل والفرع والعللة وغايته بيان حال القياس حينئذ حيث عم الخلل أركانه الثلاثة فانه أبلغ مما تعلق بواحد أو اثنين منها ومحل اشتراط ما ذكر عند من شرط ان لا يكون نزاع فى دخول الفرع فى دليل العلة أو فى كون صومعه حجة ونحوها فان كان هناك نزاع فى شىء مما ذكر فانه حينئذ يجوز اثبات حكم الفرع بالعللة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر

(١) قال الاسنوى « وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه اه » أقول الجمهور على عدم الاشتراط كما صرح به فى حواشى جمع الجوامع كابن قاسم وغيره وهو المختار ودليله ان المسلك ثابت ولا بنافى سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر ولا يخیل المانع الا انتفاء الفائدة مع التطويل وهذا المانع ليس بمحقق فان تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة . وقول الشارطين فى الرجوع الى

لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلن بها مما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال<sup>(١)</sup> وذلك كتعليل وجوب الشاة في الاربعين بدفع حاجة الفقراء فانها الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس فلا يصح القياس ممنوع بان ثبوت حكم الفرع بكل من القياس وهذا الدليل والرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسافة أطول من مسافة الاثبات ابتداء كالل دليل لكن لا ضير فيها عند وجود الفائدة كما ذكرناه

(١) قال الاسنوي « الثاني ما ذكره الآمدي وابن الحاجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلن بها مما يرجع على الحكم الخ » أقول لا خلاف للحنفية في هذا الشرط وبناء عليه قد افترض الشافعية على الحنفية في قولهم بجواز دفع قيمة الشاة ونحوها في زكاة السوائم لدفع حاجة الفقير بما قاله الاسنوي من ان ذلك تعليل الخ . فاجاب الحنفية باننا نسلم ان استنباط العلة المبطله للنص لا يجوز لكن العلة المستنبطة هنا ليست مبطله لان الذي غير النص هو نص آخر وهو ما سنذكره لا استنباط العلة فالنص هو الذي جعل المراد من الشاة هو المالية دون الصورة لان ايجاب الشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنظور في أداء الزكاة هو المالية دون الصورة لانها لدفع حاجات الفقراء والقيمة أوى به . وقد دل على جواز الاتيان بأداء القيمة بدلا منها وأن المنظور في ايجابها المالية نص حديث معاذ رضى الله عنه كما علقه البخارى وتعليقاته صحيحة مسندة . وفي بعض شروح التحرير ووصله يحيى بن آدم « اثتوني بخميس أو لبس مكان الدرة والشعير الواجبين وهو أهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة » والخميس ثوب طوله خمسة اذرع واللبس الثوب الملبوس وذلك لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة أقل . وأيضا ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر رضوان الله تعالى عليه على ما رواه البخارى « من بلغت عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويمطيه المصدق عشرين

تقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة عدم وجوب الشاة  
بما قلنا لا يجوز لان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة  
فيوقف عليها على اعتباره . قال :

## « الفصل الثاني

### في الاصل والفرع

أما الاصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانهما ان اتحدا  
في العلة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفا لم ينمقد الثاني وأن لا يتناول  
أصل الاصل الفرع والا لصاع القياس وان يكون حكم الاصل معللا بوصف معين  
وتتأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواء « أقول لما  
فرغ من الكلام على العلة التي هي أحد أركان القياس شرع في الكلام على  
الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فأما الاصل فذكر له خمسة شروط : الاول  
ثبوت حكمه وهو واضح . الثاني أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب

درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت  
بخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما أو شاتين « وفي صدر  
هذا الكتاب « هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم »  
وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام . فحينئذ ظهر جليا ان ذكر الشاة لتعيين مالية  
الواجب واعلامه لان الواجب صورة الشاة فعلم ان هذا استنباط للعناط بالنص  
فقال الشافعية هذا تأويل بعيد لا يقبل . قلنا ليس بتأويل أصلا فان الشاة باقية على  
معناها وذكرها لانها معيار معرفة الواجب ومن تأمل فيما قلنا علم اندفاع ما يورد  
أيضا انه ان ابقى لفظ الشاة على معناها فهو الواجب ولا تجزى القيمة وان أريد  
به القيمة فهو تأويل لا نأقول نعم انه تأويل بدليل وهو ما ذكرناه فليس بعيدا  
ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة لما قلناه من أن الشاة لم تذكر لكونها الواجب بل  
لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية وهو  
المجزى فافهم والله اعلم

أو السنة أو اتفاق الامة <sup>(١)</sup> فان كان متفقاً عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب

(١) قال الاسنوى «فاما الاصل فذكر له خمسة شروط : الاول ثبوت حكمه وهو واضح . الثاني ان يكون ذلك الحكم بدليل من الكتاب أو السنة أو اتفاق الامة الخ » أقول اشار بذلك الى أن قول المصنف فشرطه ثبوت الحكم بغير القياس يتضمن شرطين : الاول ثبوت حكمه . الثاني كونه ثابتاً باحد هذه الادلة الثلاثة وان قول المصنف بدليل غير القياس شامل لها . وأما قول صاحب جمع الجوامع ومن شرطه ثبوته بغير القياس قيل والاجماع اهـ فحكي ثبوته بالاجماع بقيل فقد رده الجلال المحلى عليه فقال والقول بانه لا يثبت حكم الاصل بالاجماع الا ان يعلم مستنده النص ليستند القياس اليه مردود ولا دليل عليه ثم يحتمل ان يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع في القياس والاصل عدم المانع اهـ . فقول الجلال والقول بانه الخ تورك على قول صاحب جمع الجوامع قيل والاجماع كما ان قول المصنف هنا فشرطه ثبوت الخ هي المقالة التي اقتصر عليها الامام ومن تبعه وأما الآمدي ومن تبعه فقد اقتصر على قوله ومن شرطه كونه غير فرع فهما مقالتان كل منهما بمعنى الاخرى ولكن صاحب جمع الجوامع جمع بينهما وزاد في شرط كونه غير فرع قوله اذا لم يظهر للوسط فائدة وحكي قولاً آخر وهو انه يشترط ذلك مطلقاً فاعترض عليه بان في الجمع بينهما تكراراً فاجاب بقوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعاً للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعاً لاصل آخر وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتاً بالقياس لجواز ان يكون ثابتاً بالقياس ولكنه ليس فرعاً في هذا القياس الذي يراد اثبات الحكم فيه اهـ . ورده الجلال المحلى عليه بقوله ولا يخفى ان هذا الكلام المشتمل على التكرار لا يدفع الاعتراض وكيف يندفع والمدرک واحد كما تقدم . وقد اقتصر الامام الرازي ومن تبعه على المقول اولاً والآمدي ومن تبعه على المقول ثانياً أعني كونه غير فرع لجمع المصنف بينهما من غير تأمل واستروج بما أجاب به . وتقييده للثاني بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذاً من

كلام الجويني في السلسلة كما بينه في شرح المختصر لا طائل تحته . وعلى تقدير اعتباره فكان ينبغي حمل اطلاقهم عليه لا ان يحكى بقيل ويصرح فيه بطلقا وهم لم يصرحوا به اه . وأقول حاصل جواب صاحب جم الجوامع عن التكرار كما قاله شيخنا في تقريره ان التكرار هو اعادة السابق واعادته انما تلزم لو لم من اشتراط ان لا يكون فرعا اشتراط ان لا يثبت بقياس لكنه لا يلزم الا اذا كان المراد بكونه غير فرع ان لا يكون فرعا في ذاته وليس كذلك بل المراد ان يكون فرعا في القياس المراد ثبوت الحكم فيه وقد لا يكون فرعا فيه وهو ثابت بالقياس كما اذا كان هناك قياسان جعل في أحدهما أصلا وفي الآخر فرعا . نعم يلزم حينئذ التناقض لانه استنفيد مهاتقـ دم انه يشترط في الاصل ان لا يثبت بالقياس وهنا جوزنا ثبوتها بالقياس لانه متى كان فرعا في القياس المركب فهو ثابت بالقياس على الآخر اه . وبهذا تبين ان المراد بكونه غير فرع ان لا يكون فرعا في ذاته والقول بانه ليس كذلك بل المراد ان يكون فرعا الخ ليس كذلك محاشيا عن التناقض فكان جواب المصنف غير دافع للاعتراض كما قال الجلال لانه ليس المقصود نقى الفرعية في خصوص القياس الذي يراد اثبات الحكم فيه بل المراد كونه غير فرع أصلا ومتى كان غير فرع أصلا كان ثابتا بغير القياس ومتى كان فرعا كذلك كان ثابتا بالقياس وكان كل من المقاتلين لازمة للآخرى لكن قد يقال ان التصريح باللازم لا يعد تكرارا فافهم . وقول الجلال والمدرك واحد مراده منه ان المدرك في اشتراط ثبوت الاصل بغير القياس واشتراط كونه غير فرع واحد وهو لزوم كون القياس الثاني لغوا ان تحدث العلة او كون القياس غير منعقد ان اختلاف . وبهذا تبين ان ما جرى عليه البيضاوى هنا من الاقتصار على مقال واحد هو الاولى وان أشار اليه الاسنوى من ان المراد بغير القياس ما يشمل اتفاق الامة وهو الاجماع هو الصواب وانه لا حاجة لزيادة التقييد الذى زادوه وحكاية قول آخر بالاطلاق حيث لم يحكه غيره بل الاطلاق على فرض اعتبار هذا القيد محمول على التقييد . وانما قلنا على فرض تقدير اعتبار هذا

ففي صحة القياس عليه مذهبان<sup>(١)</sup> حكاهما في الاحكام واختار ابن الحاجب انه لا يصح  
 القيد ليس لكونه محتاجاً اليه في الاستدلال بل معناه ان فائدة زيادة الوسط  
 انما هي لدفع الاعتراض عنه من أول الامر وذلك لان عند كونه فرطاً له فائدة ليس  
 هو اصلاً حقيقياً بل هو أصل صورة لان المقيس عليه في الحقيقة هو الاخير  
 والوسط انما ذكر لتلك الفائدة لا لاثبات الفرع المقيس عليه به معتد كونه اصلاً  
 صورة يجوز كونه فرطاً لكن ليس مطلقاً بل ان ظهرت له فائدة . والحاصل انه ان  
 كان اصلاً حقيقة اشترط ان لا يثبت بالقياس فان لم يكن اصلاً حقيقة بل صورة  
 جاز ان يكون ثابتاً بقياس كالاصول المتوسطة بين التفاح والبر مثلاً لانها في  
 الحقيقة ثابتة قياساً على البر لكن يشترط ان لا يكون فرطاً في القياس المراد  
 ثبوت حكم المقيس حقيقة في ارادة المستدل فيه كالنفاح في المثال الا ان ظهرت  
 له فائدة كما ذكرنا فان ظهرت جاز كون حكم الاصل فرطاً فيكون اصلاً صورة  
 لا حقيقة . فتلخص من هذا ان كون حكم الاصل فرطاً لا يجوز ان كان المراد  
 الاصل حقيقة لانه عند اتحاد العلة يكون القياس المتوسط لنوعاً في الاستدلال  
 وصاحب جمع الجوامع يقول كونه لنوعاً في الاستدلال لا يستلزم ان يكون لنوعاً  
 مطلقاً بل قد يكون للقياس المتوسط فائدة أخرى وهي دفع الاعتراض فلا يكون  
 لنوعاً من هذه الجهة . وقد انتصر شيخنا في تقريره لصاحب جمع الجوامع واطال  
 في ذلك وكل كلامه يرجع الى انه ليس لنوعاً لوجود الفائدة لا للحاجة اليه في الاثبات  
 (١) قال الاسنوي « فان كان متفقاً عليه بينها فقط ويعبر عنه بالقياس  
 المركب الخ » أقول اعلم ان العلة اما ان تتحد او تختلف فان اتحدت فقد تقدم  
 ان القياس الثاني يكون لنوعاً في اثبات حكم المقيس لكنه صحيح باتفاق الجميع  
 لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل واحد أولاً وذلك كالقياس  
 على اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاق العلة في الاصلين كقياس الخل على  
 الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على الملح بذلك الجامع . ولذلك قال في مسلم  
 الثبوت ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرطاً خلافاً للحنابلة وأبي عبد الله البصري  
 والنزاع انما هو مع اختلاف العلة واما على اتفاقها فاتفاق اهـ . وبناء على ذلك

قال وعمله عند اختلافهما في العلة أو في وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود  
يكون عد ذلك شرطاً في القياس تساهلاً في التعبير بل حق التعبير ان يقال وكون  
الاصل فرطاً مع اتحاد العلة لاحتياج اليه في الاثبات ومن هذا تعلم المراد من  
قول الاسنوى ففي صحة القياس مذهبان حكاهما في الاحكام ان احدهما وهو  
عدم الصحة هو مذهب الجمهور وان القول بالصحة هو مذهب الحنابلة وأبي  
عبد الله البصري وان محل الخلاف كما قال ابن الحاجب عند اختلاف العلتين .  
واستدل الجمهور انه اذا ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعلة اخرى غير  
العللة التي يقاس بها فلا مساواة بين الفرع واصله في العلة ولا يمكن قياس بدون  
مساواة الفرع مع امله فيها واستدل الحنابلة بانه لا يجب المساواة في الدليل بين  
الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنص او اجماع وفي الفرع يثبت  
بالقياس فكذلك لا يجب المساواة في العلة فيجوز أن يثبت الحكم في الاصل لعلة  
وفي الفرع لاخرى ولا يخفى ضعف هذا الدليل لان بين الصورتين بونا بعيدا .  
فان القياس هو المساواة في الحكم بسبب التساوى في العلة فاذا انعدمت المساواة  
فيهما فقد انعدم القياس واما الدليل فهو اماراة دالة على الحكم فيجوز نصب  
امارتين مختلفتين في الاصل والفرع . بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل  
والفرع ثابت بنص الاصل او اجماعيته . وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع  
واندماجه فيه بواسطة وجود علة حكم الاصل في الفرع فثبتت المساواة في  
الدليل أيضاً . وما قلناه في اختلاف العلة يقال أيضاً في اختلاف وصف الحكم  
المستدل عليه هل له وجود في الاصل أم لا لانه كما لا قياس عند عدم المساواة في  
العللة لا قياس عند عدمها في الحكم . والحاصل ان القياس المركب ان الحكم اذا كان  
متفقاً عليه بين المستدل والمعتز ولكن لعلتين مختلفتين كما في قياس حلى البالغة  
على حلى الصبية في عدم وجوب الزكاة فان عدمها في الاصل متفق عليه بين الشافعية  
والحنفية والعللة فيه عند الشافعية كونه حلياً مباحاً وعند الحنفية كونه مال  
صبية فهذا القياس المشتمل على الحكم المذكور مركب الاصل فيه ومسمى بذلك  
لتركب الحكم فيه أي بناء الحكم فيه على علتين فعنى تركب القياس ان الحكم

في الاصل أم لا فلو سلم الخصم أنها العلة وانها موجودة أو أثبت المستدل أنها فيه مركب أى مبنى على علتين . ولما كان النزاع في هذا انما هو في البناء على العلة مع تسليم وجودها خص باسم مركب الاصل وهو الحكم فان الاصل يطلق عليه فالنزاع في تركيبه أي بناء على العلة فكل من الخصمين يدعى انه مبنى على علة لا على علة الآخر وان كان حكم متفقاً عليه بينهما لعله يمنع الخصم وجودها في الاصل كما في قياس ان تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي اتزوجها طالق في عدم وجود الطلاق بعد الزوج فان عدمه في الاصل متفق عليه بين الشافعية والحنفية والعلّة تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفية يعمون وجودها في الاصل وتقول هو تنجز فهذا القياس المبني على الحكم المذكور بذلك مركب الوصف سمى بذلك لتركيب الحكم فيه أى بنائه فيه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الاصل وذلك لان النزاع في الحقيقة ليس في تركيبه على العلة بل في وجود العلة وهو الوصف الجامع بخلاف الاول فان النزاع انما هو في ترتيب الحكم على العلة أي بنائه عليها كما سبق . والحاصل انه في الاول لما كان الترتيب أي البناء من الجانبين وكان النزاع فيه في بناء الحكم في كل من الجانبين على علة سمى مركب الاصل أى الحكم ولما كان في الثاني الترتيب أي بناء الحكم من جانب واحد والثاني لم يرتب الحكم أي لم يبنه بل منع وجود الوصف سمى مركب الوصف أى قياساً رتب فيه أى بنى فيه احد المتناظرين فقط الحكم على وصف منعه الآخر وقال عبد الحكيم على المواقف الاول مركب الاصل أى الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثاني مركب الوصف اهـ . فالتركيب على هذا معناه الاجتماع الا انه في الاول اجتماعاً على حكم الاصل واختلفاً في ان العلة ما هي وفي الثاني اجتماعاً على الوصف الذي يعمل به المستدل واختلفاً في وجوده وهذا الاخير مختار المعصود وعلى كل حال فالقياسان المذكوران لا يقبلان على الصحيح لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الاول وفي الاصل في الثاني فان سلم الخصم ان العلة ما ذكر المستدل ولو في القياس المركب على الصحيح فثبت المستدل وجودها حيث اختلفا فيه او سلم الخصم وجودها أيضاً انتهض الدليل عليه لتسليمه في الثاني وقيام الدليل في الاول فهذا الحكم لا يخص المركب بل يجري فيه وفي غيره وان



لم يتفق الخصمان على الاصل من حيث الحكم والعلة ولكن اراد المستدل اثبات حكمه بدليل ثم اثبات العلة بطريق مالا يصح قبوله وذلك لان اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به وقيل لا يقبل بل لابد من اتفاقهما على الاصل صوناً للكلام عن الانتشار لانه لابد لاثبات الاصل لكونه حكماً شرعياً من مثل ما لابد منه لاثبات المطلوب فتطول المناظرة ويكثر الجدل ويرد على انه لو لم يقبل هذا الاثبات لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع وحاول المستدل اثباتها بالدليل لان المانع وهو تسلسل البحث وتكثر الجدل عام في الصورتين فانه لا بد في اثبات هذه المقدمة ما لابد منه لاصل المطلوب فيلزم التطويل في المناظرة . والقول ان الاصل حكم شرعي مثل المطلوب الاول يستدعي ما يستدعيه فيلزم تسلسل البحث بخلاف المقدمات فانها لا تستدعي ما يستدعيه المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكماً شرعياً وأيضاً لادخل لكونه حكماً شرعياً فان تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي كذا في غيره كما ان المستدل لو اثبت الاصل أولاً ثم قاس قبل اتفاقاً فكذا يقبل اذ قاس أولاً ثم اثبت الاصل كما فيما نحن فيه لان المسافة واحدة صاعداً كما فيما نحن فيه او نازلاً كما اذا اثبت الاصل اولاً وتعيين الطريق ليس من دأب المتناظرين واشترط ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب وهو انصافه بموافقة الخصم فقط من غير اثباته بنفس او اجماع لم يذكره الحنفية في كتبهم لانه ليس شرطاً في صحة القياس في نفسه لكنه شرط لانهاض القياس على الخصم بهذا الطريق من الجدل فهي مسألة جدلية لا أصولية لان محصله كما يعلم مما سبق ان كلا من الخصمين يقول بقياس في اثبات الاصل مانعاً عليه الوصف الذي ادعى الآخر عيبه وان سلم وجوده في الاصل كما في مركب الاصل او مانعاً وجود الوصف الذي علل به المستدل كما في مركب الوصف وان كان هو أيضاً معطلا بوصف آخر لكنه لما لم يركب الحكم على وصفه بل اقتصر على منم عليه وصف المستدل بما ذكر وكل منهما يزعم ان قياسه صحيح ومتى اثبت واحد منهما دعواه انتهض قياسه على خصمه حيث اتفقا على حكم الاصل واختلفا في

موجودة انتهض الدليل على الخصم<sup>(١)</sup> وان كان مذهبا لاحدهما فقط فهو على العلة فلماذا لم يذكره الحنفية في كتبهم كما قلنا . وأغدوا تقي القول به باختصار فقالوا لا يملل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا ومثاله كما في التحرير وشرحه قول الشافعية في ابطال الكتابة الحالة كان يقول السيد لعبد كاتبتك على الف درهم ولم يذكر اجلا للكتابة عقد يصح معه التكفير بالمكاتب فكان عقداً باطلا كالكتابة على الخمر اذا كان المولى والعبد مسلمين او احدهما مسلما بحكم الاصل متفق عليه وهو بطلان الكتابة بالخمر لكن علة بطلانه عند الحنفية كون الخمر مالا غير متقوم بل هي ليست مالا في شرعنا وليست العلة ما ذكره الشافعية من صحة التكفير بالمكاتب وله اثباته على ما تقدم آتينا لانه الاصح كذا يؤخذ من التحرير وشرحه

(١) قال الاسنوى « فلو سلم الخصم انها العلة وانها موجودة الخ » أقول أشار بهذا الى ان المناظر اذا سلم للمستدل انها العلة وانها موجودة في الفرع انتهض الدليل عليه وكذا اذا سلم انها العلة وانكر وجودها في الفرع ثابت المستدل ذلك انتهض الدليل أيضاً لتسليمه في الاول وقيام الدليل في الثاني . وقول صاحب جمع الجوامع فيه وكون الحكم متفقاً عليه قيل بين الامة والاصح بين الخصمين اه ينافي بظاهره ما هنا من انه يكفي قيام الدليل من المستدل على وجود العلة لكن ظاهر ما في جمع الجوامع غير مراد فلا منافاة لات بتصحيح جمع الجوامع اشتراط اتفاق الخصمين انما هو في مقابلة القول باشتراط اتفاق الامة لا انفي قيام المستدل الدليل عند انكار المعارض كما يدل على ذلك قوله بعد ذلك فان لم يتفقا على الاصل أى من حيث الحكم والعلة كما في الجلال ولكن رام المستدله اثبات حكمه ثم اثبات العلة فالاصح قبوله اه ولذلك قال المطار قوله فالاصح قوله لاينافي ما قدمه من تصحيح اشتراط اتفاق الخصمين على حكم الاصل كما مرت الاشارة اليه لان ما هنا مقيد لاطلاق مفهوم ذلك من عدم صحة القياس عند عدم الاتفاق . والحاصل ان المشترك اما الاتفاق على حكم الاصل أو اثبات المستدل ذلك اذا رامه اه زكريا اه

قسمين : أحدهما أن يكون مذهباً للمستدل دون المعارض وذلك بأن يكون المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شيء فإن كان كذلك فإنه لا يصح القياس عليه عند الجمهور خلافاً للحنابلة وأبي عبد الله البصري<sup>(١)</sup> وإليه أشار بقوله بدليل غير القياس . مثاله قول القائل السفرجل مطعوم فيكون ربوباً بالقياس على التفاح ثم يقيس التحريم في التفاح عند توجه منعه على البر بجامع الطعم أيضاً وكذلك قول القائل الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرق وهو استدلال محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس الرق عند توجه منعه على الحب بجامع فوات الاستمتاع وإنما قلنا لا يجوز لأن القياسين أن اتحاداً في العملة كما في المثال الأول فيكون قياس الفرع الثاني إنما هو على الأصل الأول دون الأصل الثاني وحينئذ فيكون ذكر الأصل الثاني لغوياً وإن اختلفا في العملة كما في المثال الثاني ثم إن لا ينعمد القياس الثاني لأن علة ثبوت الحكم في الفرع الأول الذي هو أصل للقياس الثاني هو الوصف الجامع بين الأصل الأول وفرعه وهي غير موجودة في الفرع الثاني وأيضاً فالحكم في الفرع المتنازع فيه أولاً وهو فسخ النكاح بالجذام إنما يثبت بما يثبت به حكم أصله فإذا كان حكم أصله وهو الرق ثابتاً بعملة أخرى وهي العملة التي استنبطت من الأصل الآخر فيمتنع تعدي الحكم بغيرها وإن جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين لأن ذلك الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق وإذا كان غير معتبر امتنع ترتب الحكم عليه . القسم الثاني أن يكون مقبولا عند المعارض ممنوطاً

(١) قال الاسنوى « خلافاً للحنابلة وإبي عبد الله » أقول قد علمت أن الخلاف إنما هو فيما إذا اختلفت العملة وأما إذا اتحدت فلا خلاف في صحة القياس ولكن فيه تطويل المسافة فينبغي أن يقاس على أصل الأصل كما أن محل الخلاف فيما إذا كان الأصل فرطاً سلمه المستدل دون المعارض فكان اللازم أن يقيد هذا الأول بما إذا اختلفت العملة كما قيده بكونه مذهب المستدل دون المعارض فكان اللازم الاختصار على ذلك وعلى المثال الثاني فقط

عند المستدل فالقياس باطل كما قاله الآمدى وابن الحاجب <sup>(١)</sup> لأن هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء الفرع عليه فان جعله الزاماً للمعترض <sup>(٢)</sup> فقال هذا هو عندك علة للحكم

(١) قال الاسنوى « القسم الثاني ان يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا عند المستدل فالقياس باطل الخ » أى اتفاقا قال في مسلم الثبوت ومنها ان لا يكون فرعا خلافاً للحنابلة وابي عبد الله البصرى والنزاع مع اختلاف العلة واما على اتفاقها فاتفاق. وهذا الاختلاف اذا كان الاصل وما سلمه المستدل دون المعترض واما العكس أى وهو ما اذا سلمه المعترض دون المستدل ففاسد اتفاقا وذلك لاعترافه بطلان دليله باعترافه بطلان مقدمته وهي حكم الاصل

(٢) قال الاسنوى « فان جعله الزاماً الخ » أقول حاصل هذا ان المستدل لو اراد ان يجعل هذا القياس الزاماً للمعترض معاملة له باعترافه لم يتم له ذلك وكان القياس فاسداً أيضاً لوجهين الاول ما أشار اليه الاسنوى بقوله لان الخصم له ان يقول الخ . وحاصله ان المسلم في الحقيقة انما هو الحكم دون العلة فلمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الازام وهذا يدل على انتهاضه الزاماً بعد اثبات العلة بطريقها . الثانى ما أشار اليه الاسنوى بقوله « وبتقديره فليس تصويبه الخ » وحاصله ما قاله في شرح المختصر من انه يجوز ان يكون اعتراف المعترض بالخطأ في الاصل فقط أو في أحدهما أى الاصل والفرع لا على التعمين فلا يلزم منه الازام بثبوت الفرع . وهذا التوجيه لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقاً ولو اثبت العلة بدليلها. وقد اعترض هذا الوجه في مسلم الثبوت فقال مع شرحه أقول لو تم هذا لم يكن القياس أى الدليل الجدلى المركب من المسلمات مفيداً للازام أصلاً ويمكن للمعترض اعترافه بالخطأ في تسليم احدى المسلمات ولم تكن القضايا المسئلة من مقاطع البحث اذ يبقى البحث بمنعها والكل باطل على ما تقرر في محله وهو كتاب الجدول من المنطق. والحق ان المسلم كالمفروض في حكم الضرورى لا يصح انكاره فانكاره أشد عن الازام فينبئذ يصح الازام بالقياس على فرع يسلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل والتسليم اهـ . وبهذا تعلم ان قول الاسنوى فهو أيضاً فاسداً لان الخصم له ان يقول الحكم في الاصل الى آخر

في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والافيلزم ابطال  
المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به  
امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو أيضاً فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم  
في الاصل ليس عندي ثابتاً بهذا الوصف وبتقديره فليس تصويبه في الاصل  
لتخطئته في الفرع بأولى من العكس قاله الآمدي . الشرط الثالث أن لا يكون  
الدليل الدال على حكم الاصل متناولاً للفرع لانه لو تناوله لكان اثبات الحكم  
في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس <sup>(١)</sup> وحينئذ فيضيع القياس هكذا علله المصنف

ما ذكره من الوجهين ليس بصحيح وان الصحيح انه ان جعله الزاماً بعد تسليم  
الخصم ان الوصف الذي ذكره المستدل هو العلة وانه موجود في الاصل أو أثبت  
المستدل ذلك كان صحيحاً لا فاسداً

(١) قال الآمدي « الشرط الثالث ان لا يكون الدليل الدال على حكم  
الاصل متناولاً للفرع لانه لو تناوله الخ » أقول ما علل به كل من المصنف تبعاً  
للحاصل وعلل به الامام والآمدي صحيح غير ان ما علل به المصنف مبناه  
على تسليم ان أحدهما أصل والآخر فرع وما علل به الامام والآمدي مبناه على  
منع ذلك ولهذا علل الجلال في شرحه على جمع الجوامع بالامرين مشيراً لما ذكرنا  
من أن أحدهما مبني على التسليم والثاني على المنع فعمل أولاً بتعليل المصنف فقال  
للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل ثم علل بما علل به الامام والآمدي  
فقال على انه ليس جعل بعض الصور المشمول أصلاً لبعضها بأولى من العكس اه  
فتعليل المصنف تبعاً للحاصل تسليم لصحة القياس لكن لما كان دليل حكم  
الاصل شاملاً لحكم الفرع كان لا حاجة الى هذا القياس وتعليل الآمدي بمنع  
صحة القياس لان في جعل البعض أصلاً دون الآخر تحكما فلا يكون القياس  
صحيحاً وجمع الجلال بينهما وجعل ما علل به الامام والآمدي علاوة على ما علل  
به البيضاوي تبعاً للحاصل لاحتمال ان يوجد هناك مرجع لاحدهما كالشهرة أو  
الملاحظة فجمع بين التعليلين وقد علمت مما قدمناه ان الاصوليين كما شرطوا ان

تبعا للحاصل وعلة الامام والآمدى بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلا لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا لحكم الفرع شرطوا ان لا يكون دليل العلة متناولا حكم الفرع أيضا بعمومه أو خصوصه على المختار وبينا حكمة ذلك. ونقول هنا أيضا ان القائل يجوز أن يكون دليل العلة متناولا لحكم الفرع بنى قوله بالجواز على جواز دليلين على مدلول واحد وهذا لا يأتي هنا لوجود المانع من هنادون ذاك وهو ما ذكره الامدنى من انه ليس جعل بعض الصور المشمول أصلا لبعضها أولى من العكس وانما لم يوجد ذلك المانع هناك لان الاستدلال هناك انما هو على العلة ولا يتوجه على الاستدلال عليها ان جعل أحدهما أصلا والاخر فرعاً الخ اذ ليس هو الآن بصدد ذلك وان كان ذلك يتوجه عليه عند الاستدلال على الاصل والحاصل انه وان كان دليل العلة شاملا لحكم الفرع لكن ليس الاستدلال به على كون أحدهما أصلا حتي يقال له لم رجحته بلا مرجح بل اذا قيل له ذلك كان من حيث الاستدلال على الاصل وليس ذلك حاصلًا عند الاستدلال على العلة فيكون ايراد ذلك على الاستدلال على العلة خطأ وللإشارة الى ان الايراد بحسب ما يستدل عليه جعل الجلال المحلى في شرحه على جم الجوامع المثال في المقامين واحدا والفرق بما ذكر بين الموضوعين مأخوذ من عبارة المضد حيث عبر في هذا الموضوع بقوله والا لم يكن جعل أحدهما أصلا الى آخر ما ذكرناه . واقتصر في بحث شروط العلة على أنه يكون الاستدلال بالقياس مع شمول نص للعلة للفرع تطويلا بلا فائدة ورجوعا عن القياس الى النص . ثم أورد السعدى هذا التعليل انه يجوز ان يكون دلالة النص على المقيس عليه أقوى فيكون بالاصالة أولى اهـ . لكن قد علمت أن هذا الذي أورده السعدى انما يرد على تعليل الامام والآمدى لا على تعليل البيضاوي تبعا للحاصل ولذلك جم الجلال بينهما كما سبق وقد منّا ان محل اشتراط هذا الشرط عند القائل به انما هو عند عدم النزاع في دخول الفرع في دليل العلة أما عند وجود النزاع في ذلك أو في كون عموم حجة ونحوها فانه حينئذ يجوز اثبات الفرع بالعلة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر وان المختار عدم

والآخر فرطاً بأولى من العكس . الشرط الرابع أن يكون حكم الاصل معللاً بعلّة معينة غير مبهمّة <sup>(١)</sup> لان الحاق الفرع بالاصل لاجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الاصل وعلى تعيين اشتراط هذا الشرط أصلاً لان المسلك ثابت ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر وتمدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة

(١) قال الاسنوي « الشرط الرابع أن يكون حكم الاصل معللاً بعلّة معينة غير مبهمّة الخ » أقول قد جعل صاحب جم الجوامع هذا الشرط من شروط الالحاق بالعلّة وكل صحيح لانه متى كان شرطنا في حكم الاصل ان يكون معللاً بعلّة معينة غير مبهمّة كان ذلك شرطاً في الالحاق بالعلّة وبالعكس فاختلاف بوجهة النظر فقط . وفي ذلك الشرط خلاف فالجمهور على الاشتراط وبعض العلماء اكتفى بعملية المبهّم من أمرين مثلاً اذا كان المبهّم مشتركاً بين المقيس والمقيس عليه واستدل الجمهور بان العلة هي منشأ تعدية حكم الاصل للفرع والتعدية هي المحققة أى الموجودة للقياس ففى وجدت التعدية وجدت هوية القياس الخارجية بما تقرر ان هويته الخارجية هي الالحاق وان كانت ماهيته الذهنية مركبة من الاركان الاربعة فلا تنافي بين كون العلة منشأ التعدية الموجودة للقياس باعتبار هويته الخارجية وبين كون ماهية القياس الذهنية مركبة من الاركان الاربعة والقياس هو الدليل ومن شأن الدليل أن يكون معيناً فكذا يجب ان يكون منشأ التعدية الموجودة له معيناً والمنشأ هو العلة لان التعدية ناشئة عن العلة . وستدل المخالف بان المبهّم المشترك بين المقيس والمقيس عليه يحصل به المقصود من التعدية فيكتفى به بعمليته وقد رده الجمهور كما قاله الصنفى الهندي وغيره بانه يلزم منه مساواة العامى للمجتهد في اثبات الاحكام بان يعلم مساواة ذلك الفرع لاصل من الاصول في وصف عام في الجملة والكلام في عدم جواز التعليل بالاحد الدائر بين أمرين فأكثر اذا لم يثبت عليه كل منهما أو منها فلا ينافيه قول الشافعية بناء على مذهبهم من مس من الخفى غير المحرم فرجيه أحدث لانه

علته . الشرط الخامس أن يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس<sup>(١)</sup> لانه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الاصل حاصلًا من غير دليل وهو تكليف مالا يطاق<sup>(٢)</sup> اللهم الا أن يذكر ذلك بطريق الاثام للخصم لا بطريق انشاء الحكم<sup>(٣)</sup> فانه يقبل

اما مس فرج آدمي اولامس غير محرم لان كلا من المس واللمس مثبت عليه للحدث في الجملة عندهم كما قاله زكريا الانصاري

(١) قال الاسنوي « الشرط الخامس ان يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع الخ » أقول قد جعل في جمع الجوامع هذا الشرط من شروط الفرع فقال ولا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل وكل صحيح لانه يلزم من اشتراط ان يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع اشتراط ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كما هو واضح فالخلاف انما هو في وجهة النظر فقط

(٢) قال الاسنوي « وهو تكليف مالا يطاق » أقول قال الجلال لانه تكليف بما لا يعلم اه بل نقول ان نظر الى الفرع من حيث انه فرع كان الحكم حاصلًا بدليل لم يوجد وذلك لان دليله هو القياس وهو متأخر عن حكم الاصل المتقدم على حكم الفرع فاذا فرض تقدم حكم الفرع على حكم الاصل كان حكم الاصل متأخر او لم تقدم حكم الفرع على القياس فيلزم ثبوته من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لم يعلم فيكون من تكليف الغافل وهو تكليف محال خلافا لمن فهم من عبارة الجلال انه من التكليف بالمحال لان التكليف بالمحال هو الذي يرجع المحلل فيه الى المكلف به لا الى المكلف وههنا يرجع المحلل الى المكلف وهو كونه غير عالم بالخطاب وتوجهه اليه فهو كالتائم حال نومه لا علم له بالمأمور به وبهذا تعلم ما في عبارة الاسنوي للفرق بين التكليف بما لا يطاق وهو

التكليف بالمحال وبين التكليف المحال وما هنا من التكليف المحال

(٣) قال الاسنوي « الا أن يذكر ذلك بطريق الاثام الخ » أقول قال

الجلال ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أي



كما قاله الآمدى وابن الحاجب . أما اذا كان للفرع دليل آخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم الاصل عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتاً بذلك الدليل وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس<sup>(١)</sup> وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع<sup>(٢)</sup> ومثاله قياس الشافعى ايجاب النية فى الوضوء على

تفترقان لتساويهما فى المعنى واذا تساويا فى المعنى لزم أن يتساويا فى الحكم . وقد فرق بعضهم بأن التراب لما كان مجرد تعبد غير معقول المعنى لانه غير مطهر فى الحس احتيج فيه للنية بخلاف الوضوء فان الماء مطهر فى الحس بذاته فهو معقول المعنى فلم يحتج فيه للنية . وقد رد الشافعية بانه لو كان كذلك ما اشترط الماء المطلق واشترط النية لدفع المانع ثمراً لا لوصف طبيعى والماء والتراب فيه سواء ووصف الماء الطبيعى لا دخل فيه فى ذلك فتساوى الاصل والفرع فى كون كل طهارة . وانما كان ما قاله الشافعى الزاماً لا استدلالاً لوجود دليل يستند اليه الشافعى وهو كحديث «انما الاعمال بالنيات» ولكن انما يصح كونه الزاماً للحنفية لو قالوا ان العلة التى اعتبرها الشافعية صالحة للاعتبار عند الحنفية مع أنهم لا يقولون بذلك بل يقولون انها غير صالحة للاعتبار فلا وجه للالزام . وقول الشافعية لو كان كذلك ما اشترط الماء المطلق واشترط النية لدفع المانع الى آخره دفعه الحنفية بتمتع المثلية بين الماء والتراب بل الشرع وافق الطبع فى الماء كما قال تعالى (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) وكما قال تعالى (وأنزّلنا من السماء ماء طهوراً) فجعل التطهير لازماً للماء فكما استعمل حصل الطهارة والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة قاطع الفرق

(١) قال الاسنوي « لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتاً بالخ » أقول أى تكليف معلوم بذلك الدليل ويندفع المحذور وهو ما قاله الجمهور من ثبوت حكم الشرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لا يعلم

(٢) قال الاسنوي « وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد بالخ » أقول اي فما قاله الامام وتبعه المصنف مبني على جواز اجتماع دليلين أو أدلة

إيجابها في التيمم فإن التيمم متأخر عن الوضوء اذ مشروعيته بعد الهجرة<sup>(١)</sup> ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك فالقياس صحيح<sup>(٢)</sup> فإن وجوب النية في الوضوء

على مدلول واحد وان تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم المتأخرة عن المعجزات المقارنة لابتداء الدعوة لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه ثم تجوز الامام الرازي تقدم حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سوى هذا القياس فقبل حكم الاصل يكون ثابتاً بهذا الدليل وبعبارة به وبالقياس كما قال معاصروه من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم يحدث «انما الاعمال بالنيات» وبعبارة بالقياس أيضاً ليس بشيء لان الكلام ههنا في التفرع على الاصل وهذا لا يصح والا لزم التفرع على ما ليس بثابت أو تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لانعمه اهـ ملخصاً مع زيادة للايضاح . وهذا معنى قولنا فيما سبق بل نقول ان نظر الى الفرع من حيث هو فرع كان الحكم حاصلًا بدليل لم يوجد أي فيلزم أحد الامرين اما التفرع على ما ليس بثابت أو تفرع ما هو ثابت قبله وكلام الحنفية انما هو في تفرع الفرع من حيث هو فرع على حكم الاصل وأما ثبوت حكم الفرع بدليل آخر فهذا لا يمنعونه ولذلك من شرط هذا الشرط مطلقاً استثنى ما اذا كان القصد منه الالتزام دون الاستدلال وقد علمت أنه لا التزام هنا أيضاً

(١) قال الاسنوى « فإن التيمم متأخر عن الوضوء اذ مشروعيته بعد الهجرة الخ » أقول كون الوضوء مشروعا عند شرعية الصلاة قبل الهجرة ومشروعية التيمم بعد الهجرة متفق عليه أما كون آيته نزلت في سنة أربع من الهجرة أو في سنة خمس في غزوة بني المصطلق او بعدها في غزوة أخرى فهذا لا دخل له في الموضوع

(٢) قال الاسنوى « ومع ذلك فالقياس صحيح الخ » أقول مقتضى كونه قياساً أن يكون حكم الفرع ثابتاً به من حيث انه فرع وقد علمت ان هذا غير صحيح وان ثبوته بدليل آخر لا بقيد كونه ثابتاً بالقياس فصحة القياس موقوفة على كونه فرعاً عن الاصل المقيس عليه وكونه فرعاً عن الاصل المقيس عليه

له دليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام «انما الاعمال بالنيات»<sup>(١)</sup> نعم انما يتم ذلك في مثالنا اذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء فان كان بعدها فلا لان المحذور باق والى هذا أشار بقوله وغير متأخر وهو منصوب عطفاً على خبر كان . وهذا

موقوف على عدم تأخر حكم الاصل من حيث كونه أصلاً وعدم تقدم الفرع من حيث كونه فرعاً على حكم الاصل وهذا هو الموضوع الذى فيه الكلام وأما كون حكم الفرع ثابتاً بدليل آخر أو غير ثابت فهذا بحث آخر خارج عن موضوع الكلام وكان القياس غير صحيح سواء تقدم عليه دليل يثبت به حكم الفرع أو لم يتقدم

(١) قال الاسنوي « وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات » أقول مضموم هذا الحديث غير مراد بالاجماع للاجماع على أن كثيراً من الاعمال لا تتوقف شرطاً على النية كالمعاملات بأسرها وكثير من العبادات التى هي عبادات كيف ما وقعت في اوقاتها كالاذان والاقامة والاذكار فكان هذا الحديث عاماً خصوصاً فهو ظني الدلالة ظني الثبوت فلا يعارض اطلاق النص . على أن الاتفاق على ان المراد بالاعمال في الحديث الاعمال التى هي عبادات والحنفية يقولون بمقتضاه وان الوضوء لا يكون عبادة يثاب عليها الا بالنية والكلام بعد ذلك في ان الوضوء المشروط في الصلاة هو الوضوء الذى هو عبادة أو هو مطلق الوضوء المستوفى للشرائط والاركان الثابتة بنص القرآن قالت الحنفية المشروط في الصلاة هو الوضوء مطلقاً سواء كان معه نية أم لا وقالة الشافعية المشروط في الصلاة وضوء هو عبادة والحديث لا يفيد ذلك أصلاً فهو لا يدل الا على ان النية شرط في عمل هو عبادة لكن لا يدل على ان المشروط في الصلاة وضوء هو عبادة الا ترى ان من شروط الصلاة طهارة البدن من الخبث والخبث والنوب والمكان ولا يشترط في ذلك نية باتفاق فلا يلزم من كون الوضوء الذى هو طهارة من الحدث شرطاً في الصلاة ان يكون عبادة بل يكفي الطهارة من الحدث مطلقاً بنية وغير نية كما كفت الطهارة من الخبث في البدن والنوب والمكان . وبهذا تبين انه لم يكن دليل آخر سوى القياس

التفصيل قاله الامام والمصنف وأشار اليه الغزالي في المستصفي ولم يتعرض له الآمدي ولا ابن الحاجب بل أطلقا المنع<sup>(١)</sup>. قال :

« وشرط الكرخي عدم مخالفة الاصل أو أحد أمور ثلاثة التنصيص على العلة والاجماع على التعليل مطلقاً وموافقة أصول آخر والحق أنه يطاب الترجيح بينه وبين غيره. وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس عليه وبشر المريسي الاجماع عليه أو التنصيص على العلة وضعفها ظاهر » أقول لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الاصل أردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم<sup>(٢)</sup> فمنها : هل يجوز

(١) قال الاسنوي « وهذا التفصيل قاله الامام والمصنف الخ » أقول قد علمت ان الصحيح ماعليه الجمهور من المنع مطلقاً سواء وجد دليل آخر أو لم يوجد لان الكلام في ان حكم الفرع من حيث هو فرع يتقدم على القياس وهذا لا يجوز قطعاً مطلقاً فكان ماعليه الآمدي وابن الحاجب من اطلاق المنع هو الصحيح وبهذا يشعر سياق كلامهم الجوامع وغيره واما اذا كان القياس على وجه الالتزام للخصم الذي يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب ان يقول بحكم الفرع لوجود العلة فلا كلام في صحة الالتزام وان لم يكن هذا قياساً صحيحاً ومنع الحنفية الالتزام على وجه ما تقدم اما في خصوص تلك المسئلة فهم يسلمون هذا الاستثناء ولكن يمتنعون التزامهم بذلك في خصوص قياس الوضوء على التيمم لانهم لا يقولون بحكم الاصل بهذه العلة كما سبق

(٢) قال الاسنوي « لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الاصل اردفها بشروط اعتبرها بعضهم فمنها هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للاصول الخ » أقول أشار بذلك الى ان هذه الشروط غير معتبرة عند الجمهور وذلك لان الجمهور اشترطوا في حكم الاصل ان يكون معقول المعنى لا كاعداد الركعات ومقادير الزكاة وان لا يكون مختصاً بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصاً به بطل الالحاق به قطعاً كاطعام الامرابي كفارته لاهله حينما جامع في نهار رمضان عمداً على ما رواه مسلم وغيره ومنه رخص المسافر فان العلة المرخصة في المشقة الخاصة به فلم تعتبر في غيره وان كان فوقه في المشقة كالاعمال الشاقة

القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للاصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالمرأيا أم لا فيه خلاف. ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القياس عليه مطلقاً اذا عقل معناه<sup>(١)</sup> وجزم الآمدي بأنه لا يجوز مطلقاً وهو مقنضي كلام

الى غير ذلك من الامثال المتفق عليها أو المختلف فيها بين الحنفية والشافعية كما يعرفه من رجع الى كتب الاصول. وعلى ذلك فما خالف الاصول والقواعد كالمرأيا على القول بأنها يبيع الرطب بمثله خرصاً من التمر أو يبيع العنب بمثله خرصاً زبيباً مخالفة للقول بأن علة الربا هي القوت والادخار كما يقول مالك وللقول بأن علة الربا هي الطعم مطلقاً كما يقول الشافعي وللقول بأن العلة هي السكيل او الوزن مع اتحاد الجنس كما يقول ابو حنيفة واصحابه او المال كما يقول غير هؤلاء كما سبق بيانه ان وجدت فيه شروط القياس بان كان حكمه معللاً بعلّة ثابتة بطريقها متعددة الى غيره جاز القياس والا فلا

(١) قال الاسنوي « ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القياس مطلقاً » سواء نص الشارع على علة حكمه او اجم عليها او لم يكن شيء من ذلك ولكن كانت مستنبطة بمسلك من مسالكها السابقة وهذا هو الصحيح من المذاهب الثلاثة لما صرح به الاصوليون كما في مسلم الثبوت وجمع الجوامع والتحرير وغيرها من انه لا يشترط في القياس قطعية الاصل على المذهب المختار بل يكفي الظن في العمليات كلها فكذا في الاصل خلافاً لبعض زعماء منهم بان الاصل لو كان مظنوناً يضعف الظن بكثرة المقدمات المظنونة حتى يضمحل الظن في الفرع قلنا كون الظن يضعف بكثرة المقدمات المظنونة التي يتوقف عليها القياس لا يستلزم الاضعاف بالكلية حتى لا يبقى في الفرع بل لا يجوز الاضعاف فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت المزوم والظن بالمطلوب لازم الظن بالمقدمات فلا ينفك عنه ويستوى في ذلك ما خالف الاصول وما لم يخالف بعد ان يعقل المعنى وتكون جميع شروط الاصل والفرع والعلّة والالحاق بها مستوفاة على حسب ما قاله الجمهور فبطل قول الآمدي لا يجوز مطلقاً وقول

٤١ رابع

ابن الحاجب وقال الكرخي لا يجوز الا تأجد أمور ثلاثة : الاول تنصيص الشارع على علة حكمه لان تنصيصه على العلة كالتصریح بالقياس عليه . الثاني أن نجتمع الامة على تعليله فلا يكون من الاحكام التعبدية التي لا تعمل بالاتفاق ولا من الاحكام التي اختلف في تعليلها كالتطهير بالماء ثم اذا اجمعوا على التعليل فلا فرق بين أن يتفقوا على تعيين العلة أم يختلفوا فيها . واليه أشار بقوله مطلقاً والثالث أن يكون القياس عليه موافقاً لاصول آخر والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف أنه يجب على المجتهد أن يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين القياس على أصول آخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة في ترجيح الاقضية فعلى هذا قال الامام هذا الاصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الاصول ان كان دليلاً مقطوعاً به كان أصلاً بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فيرجح المجتهد بينهما وان لم يكن مقطوعاً به فان كانت علقته منصوصة فيجب الترجيح بينهما أيضاً لان القياس على الاصول يختص بأن طريق حكمه معلوم وان كان طريق علقته غير معلومة وهذا القياس بالعكس فتعادلاً . وان لم تكن علقته منصوصة فالقياس على باقي الاصول أولى وهذه الصورة الاخيرة واردة على المصنف . وللاشافعي في هذه المسئلة

الكرخي من انه لا بد من التنصيص على العلة او اجماع الامة على تعليله بل يكفي في العلة ان تكون مستبطة بمسلك من المسالك الصحيحة المتقدمة ولا يمتنع القياس في الاحكام التي اختلف في تعليلها بل المعلوم عليه هو ما يقوم على التعليل من الدليل ولو ظنيّاً وقد قدمنا خلاف العلماء في ذلك فارجم اليه . وأما الوجه الثالث في كلام الكرخي وهو انه لا بد ان يكون القياس عليه موافقاً لاصول اخر فهو نكح لانه متى خالف أصلاً ووافق أصلاً وكان الحاق ذلك مستوفياً شرائطه فلا معنى للقول بجواز القياس على أصل دون أصل من غير ترجيح أحدهما على الآخر ولذلك كان الحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف ما في الاصول وبين القياس على أصول اخر الى آخر ما قاله الاسنوي

اختلاف تقدم ذكره في أوائل القياس . وزعم عثمان البتي أنه لا يقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه . وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس<sup>(١)</sup> فتبعه المصنف على عبارته . ولكنّه نسي لفظة اشتراط ولا بد منها قال القرافي والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب من حيث هو لا على المسئلة المقاس عليها بخصوصها<sup>(٢)</sup> فان كانت المسئلة من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح وان كانت من مسائل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه . قوله « وبشر المريسي » أي وزعم بشر المريسي أن شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة . هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين<sup>(٣)</sup> : أحدهما في اشتراط الاجماع على الاصل والموقع

(١) قال الاسنوي « وزعم عثمان البتي أنه لا يقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل الخ » أقول اذا تأملت عبارة المصنف تجد ان لفظة اشتراط حذفت من كلام المصنف للعلم بها من سابقها حيث قال في أول كلامه وشرط الكرخي الخ فقلوه وزعم معطوف على شرط فالمعنى وزعم البتي اشتراط قيام ما يدل الخ وحذف ما يعلم جائز

(٢) قال الاسنوي « والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب الخ » أقول مراده بيان المراد من قول المصنف من قوله جواز القياس عليه وان المراد على عليه ما هو أعم من نوعه أو شخصه . ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال ولا يشترط في الاصل الذي يقاس عليه دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه اه فعبر بعليه كما عبر البيضاوي وزاد عليه بنوعه أو شخصه لبيان المراد من عبارة البيضاوي ونحوها

(٣) قال الاسنوي « أي وزعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة . هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين احدهما الخ » أقول أما الاول فكلاهما شرط عن

له فيه انما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسي أن شرط القياس أن يكون حكم الاصل مجمعا عليه والعملة منصوصة هذا لفظه. والثاني في اشتراطه أحد الامرين والموقف له فيه هو صاحب التحصيل<sup>(١)</sup>. قوله « وضعفها ظاهر » يعنى

بشر المريسي قال الجلال على جمع الجوامع وعند الثاني ( يريد بشر المريسي ) لا يقاس فيما اختلف في وجود العملة فيه بل لابد بعد الاتفاق على ان حكم الاصل معمل من الاتفاق على ان علة كذا اه . فاشار بذلك الى ان قول صاحب جمع الجوامع حكاية لقول المريسي ولا اتفاق على وجود العملة فيه اه أى مفروض بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معمل وعبرة البيضاوى لا تأبى ذلك لان الضمير في عليه من قوله الاجماع عليه يرجع الى الاصل في كلام المصنف ومعنى الاجماع على ذلك هو ان يجمع على كون حكمه معملا وان علة كذا عند بشر المريسي وظاهر عبارة المحصول ان الذى يشترطه بشر المريسي هو انعقاد الاجماع على كونه معملا فبين المصنف ان بشرا المريسي يشترط الاجماع على ما ذكره مع الاجماع على ان العملة كذا فلهذا جعل الشرط الاجماع على الاصل أى من حيث كونه معملا ومن حيث ان العملة هى كذا فلا مخالفة بين ما قاله المصنف وما في المحصول الا في اللفظ ومراد كل منهما هو مراد الآخر وعبرة المصنف أحسن

(١) قال الاسنوى « والثاني هو اشتراط أحد الامرين الخ » أى أن لفظ المحصول يفيد اشتراط الاجماع على كون حكمه معملا فقط وأقول ان صاحب جمع الجوامع قال اولا حكاية لمذهب المريسي ولا اتفاق على وجود العملة فيه فحوله الجلال الى قوله من الاتفاق على أن علة كذا لان قول بشر هو الاتفاق على تعيين العملة وزاد عليه قوله بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معمل كما قدمناه فبين الجلال بذلك ان ما ذكره صاحب الجوامع اولا هو زيادة على ما ذكره بعد ذلك من قوله والصحيح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص على العملة فحاصل ما قاله في جمع الجوامع اولا انه عند بشر لابد من الاتفاق على تعيين العملة . فلا يكفى الاتفاق على كونه معملا وحاصل ما قاله بعد ذلك انه عند بشر لابد من الاتفاق على التعليل أو النص على العملة فكلماه ثانيا مسوق لافادة



التعليل وكلامه أولاً مسوق لبيان ان بشرأ يشترط الاتفاق على تعيين العلة وأشار في جم الجوامع بمجموع كلامه الاول والثاني الى ان بشرأ لم يمين أحد الامرين بل شرط بعد اشتراط كون حكم الاصل معللاً اما تعيين العلة بالنص على ان العلة كذا أو الاتفاق على ان العلة كذا . ومن هذا تعلم ان عبارة المصنف تبعاً لصاحب التحصيل هي الصواب \* ( فائدة ) عثمان البتي بفتح الباء الموحدة فثناة فوقية اما نسبته الى بيع البتوت جم بت وهي ثياب كان يبيعها بالبصرة أو الى البت موضع بنو احي البصرة وهو عثمان بن مسلم فقيه البصرة في زمن ابي حنيفة قاله زكريا . وبشر المريسي بفتح الميم نسبة الى مريس قرية من قرى مصر وهو بشر بن غياث كان من المبتدعة قاله زكريا ايضاً . وتعقبه العطار في حواشيه على جمم الجوامع فقال ليس هو من تلك القرية ولا من مصر وانما كان ببغداد . قال صاحب عيون التواريخ بشر بن غياث المعزلى قال الخطيب كان ابوه يهودياً وسمع الفقه من ابي يوسف واشتغل بعلم الكلام فقال بخلق القرآن وكان ابو زرعة الرازى يقول بشر بن غياث زنديق له اقوال شنيعة ومذاهب مستنكرة كفره أهل العلم بها وكان اذا دعا قلب يديه الى الارض وجعل باطنهما اليها ويقول ان الله تعالى في الارض كما هو في السماء . روى انه اجتمع عليه قوم ببغداد فمروهم يهودي فقال ايها الناس احذروه لا يفسد عليكم دينكم وكتابكم كما افسد علينا ابوه ديننا وكتابنا يعنى التوراة . قال بعضهم رأيت بشراً شيخاً قصيراً دميماً قبيح المنظر وسخ الثياب أشبه شئ باليهود قال يزيد بن خالد دخل بشر على المأمون فقال ان ههنا رجلاً قد هجانا فيما احدثناه من القول بخلق القرآن فعاقبه فقال ان كان شاعراً لم أقدم عليه فقال انه يدعى الشعر وليس بشاعر فقال المأمون حتى أخبرته فكتب اليه

قد قال مأموننا وسيدنا      قولاً له في الكتاب تصديق  
ان علياً يعنى أبا حسن      افضل ممن أفات النوق  
بعد نبى الهدى وان لنا      اعمالنا والقرآن مخلوق

مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى (فاعتبروا) ينفي هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة<sup>(١)</sup>. وذهب قوم الى أن المحصور بالمدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام «خمس يقتلن في الحل والحرم»<sup>(٢)</sup> انه لا يقاس

فكتب الجواب اليه:

يا أيها الناس لا قول ولا عمل لمن يقول كلام الله مخلوق  
ما قال ذلك ابو بكر ولا عمر ولا الرسول ولم يذكره صديق  
ولم يقل ذلك الا كل مبتدع عند العباد وعند الله زنديق

وروى الخطيب عن يحيى بن يوسف الزين قال رأيت ابليس في المنام مشوه  
الخلق وهو ملبد بالشعر ورأسه الى اسفل ورجلاه الى فوق وفي يديه عيون مثل  
النار وهو يقول مامن مدينة الا ولى فيها خليفة قلت ومن خليفةك بالعراق قال  
بشر المريسي دعا الناس الى ما عجزت عنه اه ملخصاً هكذا نقله العطار

(١) قال الاسنوي «يعنى مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله  
تعالى الخ» أقول يكفى في رد مازعمه عثمان البتي وبشر المريسي انه لا دليل عليه  
ولا يجوز ان يثبت في الشرع شيء بلا دليل

(٢) قال الاسنوي « وذهب قوم الى ان المحصور بالمدد لا يجوز القياس  
عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام الخ» أقول قال في مسلم الثبوت  
وشرحه ولا عدم الحصر بالمدد. أي ليس من شروط الاصل عدم كونه حكماً  
متعلقاً بمدد محصور على المذهب المختار كقوله صلى الله عليه وسلم «خمس يقتلن  
في الحل والحرم» وميل صاحب الهداية الى الاشتراط ووجهه ان تعدى الحكم  
بالقياس الى غير المنصوص يبطل المدد المذكور والتعميل بوجه يستلزم بطلان  
ما علل به باطل. واستدل المصنف على ما اختاره بوجه لو تم اندفع هذا الوجه  
أيضاً وقال لان المقيس هو المقيس عليه حكماً فالمدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه  
فافهم. ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ مع المذكور وقع  
سادساً فقد بطل المدد قطعاً وكونه هو المقيس عليه حكماً انما يوجب ثبوت  
حكمه اياه ولا يلزم منه ان تبقى الخمسة خمسة بعد زيادته وكيف يقول به قائل

عليه قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف في أوائل القياس  
مذاهب أخرى تناسب هذين المذهبين فلو جمع السكك في موضع واحد لكان  
أولى . قال :

قالوا ولي ان يبنى على مفهوم العدد فن قال ذكر العدد للنفي عما فوقيه ومن لا  
فلا بل يقول ذكر العدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد  
منها ما يناسبه فافهم اه . وبهذا تعلم ان قول المحصول والحق جوازه مبني على  
القول بان الحق ان العدد لا مفهوم له وقد تقدم الكلام في ذلك في مبحث  
مفهوم المخالفة وبهذا تعلم ان ما قاله في بطلان مذهبي البتي والمريسي من عموم  
قوله تعالى (فاعتبروا) الخ لا يصلح للاستدلال على بطلان مذهب القائل بان المحصول  
بالعدد لا يجوز القياس عليه لان هذا القائل مبني قوله على ان تعدى الحكم بالقياس  
الى غير المنصوص يبطل العدد المذكور فهو لو تم وقلنا ان العدد له مفهوم بنى  
ما عده مندرج تحت شرط معتبر من شروط القياس وهو ان لا يورد على أصله  
بالابطال فكان الجواب الصحيح ان نقول الحق أن العدد لا مفهوم له فالحق  
جوازه والله الموفق . أقول ومن شروط حكم الاصل ان يكون معقول المعنى  
أى مما تدرك علته لا كأعداد الركعات في الصلاة ومقدار الزكاة ومنه عند الحنفية  
الحدود . وقد عدوا منه صحة الصوم مع الاكل ناسياً الثابتة بقوله صلى الله عليه  
وسلم « أتم صومك فان الله أطعمك وسقاك ولا قضاء عليك » رواه الدارقطني  
وحل الديباجة مع ترك التسمية ناسياً الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام « فان نسي  
ان يسمى حين يذبح فليسبح وليذكر الله ثم ليأكل » رواه الدارقطني والبيهقي  
كذلك في التفسير . وانما اعدوها مما لم يعقل معناه لان صحة الشيء بدون ركنه  
او شرطه غير معقولة المعنى وبالاكل ناسياً يفوت ركن الصوم لانه الامساك عن  
شهوتي البطن والفرج في نهار رمضان وقد فات الركن بالاكل وفي ترك التسمية  
ناسياً قد فات شرط الحل لان التسمية شرط بالنص . وفي قوله وقد عدده منه  
اشارة الى الضعف فيه فان لقائل ان يقول لا نسلم ان ركن الصوم الامساك عن  
الاكل مطلقاً بل هو الامساك عن الاكل مع التذكر . وكذا ليس شرط الحل

« وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت . وشرط العلم به والدليل على حكمه اجمالا . ورد بان الظن يحصل دونهما » . أقول يشترط في الفرع أن يوجد

التسمية مطلقاً على القول بأنها شرط بل حال التذكر ولذلك كان التحقيق ان هاتين الصورتين مما كان الحكم فيه مختصاً بالمنصوص فهما مما فقد فيه الشرط الذي هو ان لا يكون مختصاً بالمنصوص بذليل دل عليه فانه اذا كان مختصاً به بطل الالحاق به قطعاً وذلك مثل هاتين الصورتين ومثل اطعام الاعرابي كفارته لاهله على قول الجمهور فانه معقول العلة لكنه خاص بالمنصوص وليس كاعداد الركات خلافا لما في التحرير حيث أوردته لغير معقول العلة وانما كان من معقول العلة لآب الاعرابي كاحد الفقراء فسدخلته كسدخله الفقير الآخر وهو العلة . لكن على تقدير اطعام كفارته اهله نقول حكمته الزجر فحينئذ يكون ذلك رخصة خاصة مختصة بقصته فلا يعم بالتعليل الى غيره لكن قد يقال ليس شرع الكفارة به لسدخلة أي فقير كان بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة في اطعام كفارته نفسه وأهله فكان اطعامهما نفسه وأهله غير معقولة العلة فنثبت ما في التحرير ولا ينافية تمثيل الجمهور به للاختصاص فان جزئياً واحداً يقع مثالا لقواعد كثيرة . وعبارة السكال في التحرير تسكاد تكون صريحة في ان اطعام الاعرابي كفارته أهله اجتمع فيه الامران كونه غير معقول المعنى وكون الحكم مختصاً به فالعقل يعقل معناه كاعداد الركات والاطوفة ومقادير الزكاة وبعض ما خص بحكمه كالاعرابي باطعام كفارته أهله أي فقد صار مثالا لما لم يعقل معناه بناء على ان المعنى الذي شرعت له الكفارة هو ستر الذنب بطاعة ووصفه أيضاً بأنه بعض ما خص بحكمه فأشار بذلك الى انه يصح مثالا للامرين فلا وجه للاعتراض عليه واذا أردت أمثلة أخرى فمليك بالمطولات . ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون منسوخا لان الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق استلزام العلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ . ومنها ان يكون حكم الاصل حكماً شرعياً ان استلحق حكماً شرعياً بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعياً

فيه علة مماثلة لعله الاصل اما في عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة  
بمعنى انه يكون غير شرعى ولا بد ان غير الشرعى لا يستلحقه الا غير شرعى ولما  
ذكر الآمدى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس في العقليات والافغويات  
كما صرحوا به زاد صاحب جمع الجوامع فيه القيد المذكور ليبقى على شرطيته مع  
جواز القياس فيها المرجح عنده . ومنها كونه غير متعبد فيه بالقطع كما ذكره الغزالي  
لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أى اليقين لان  
العله فيه لا بد ان تكون مفيدة للقطع أى اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد  
اليقين لان تحصيل العلم بالمقدمتين أعنى كون هذا الحكم معللا بالعله الفلانية  
وحصول تمام تلك العلة في صورة الفرع وبان خصوصية الاصل ليست شرطا  
وخصوصية الفرع ليست مانعا متعذرا او متعمرا جداً ولذا لم يقسموا القياس الى  
ما يفيد اليقين وما يفيد الظن كالاستقراء فاثبات المسئلة العملية به اثبات للعلمي  
ياظنى فاعتراض الجلال المحلى على هذا الشرط في شرحه على جمع الجوامع بأنه  
يفيد اليقين اذا علم حكم الاصل وما هو العلة فيه ووجودها في الفرع مدفوع لانه  
على فرض العلم بما ذكره لكن ذلك لا يكفي في افادة اليقين بل لا بد من علم ان  
خصوصية الاصل ليست شرطا في العلة وخصوصية الفرع ليست مانعا من تأثيرها  
ولو حصل العلم بذلك كله على خلاف الغالب قلنا ان الاشتراط مبنى على ماهو  
الاعم الاغلب والصحيح انه لا يشترط في القياس الاجماع على ان حكم الاصل  
معلل او النص على العلة المستلزم تعليله لانه لا دليل على اشتراط ذلك بل يكفي  
اثبات التعليل بدليل والمقصود ان يكون كون الحكم معللا مسلما عند الخصمين  
وهذا يحصل بالاتفاق على كونه معللا او النص على العلة لان ذلك يستلزم ان  
يكون الحكم معللا فليس المقصود من النص على العلة تعيينها بل ما يلزم ذلك  
وهو كون حكم الاصل معللا فليس احد الشقين معينا مقصودا لثباته بل المقصود  
الامر المشترك بينهما وهذا بخلاف قول بشر المريسي السابق فانه يشترط عنده  
تعيين العلة حتى لا يكفي عنده الاتفاق على كون الحكم معللا بل لا بد زيادة على  
ذلك من تعيين العلة كما تقدم فما قلناه هنا غير ما تقدم

أو في جنسها كقياس وجوب القياس في الاطراف علي القصاص في النفس بجماع الجنابة<sup>(١)</sup>. وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أي لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به في المحصول ، وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساوياً وقد يكون أولى وقد يكون أخفى<sup>(٢)</sup>. وانما شرطنا المماثلة لان

(١) قال الاسنوي « أقول يشترط في الفرع ان يوجد فيه علة مماثلة لعللة الاصل اما في عينها الخ » أقول معنى كون العلة عيناً ان تكون العلة لا اختلاف فيها الا بالعدد باعتبار المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها وكذلك عينية الحكم الذي اقتضته فالاختلاف فيه أيضاً بالعدد فقط ولا يمكن تنوعه ومعنى كون العلة جنساً انها بعمومها تقتضي حكماً اعم مما في الفرع والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعاً مناسباً من الحكم كالجنابة فانها بعمومها تقتضي المساواة وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعاً مناسباً من الحكم بخلاف العلة الموجودة في النبيذ الذي هو الفرع وفي الخمر التي هي الاصل فانها يتساويان في الشدة المطربة وهي بعينها مشتركة فيهما وان اختلفا قوة وضعفاً اذ لم يقصد المساواة في القدر بل المقصود أن تساوى علة الفرع علة الاصل فيما يقصد فيه المساواة من عين أو جنس على وجه ما قلناه

(٢) قال الاسنوي « وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أي لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به في المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس الخ » أقول قد تقدم الجواب عن هذا بان المراد من كون القياس مساوياً وقد يكون أولى وقد يكون أخفى أنه كذلك من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها في الفرع كما تقدم فارجم لما قلناه لتعلم اندفاع هذا ولذلك قال في جمع الجوامع ومن شرطه أي الفرع وجود تمام العلة أي التي في الاصل فيه قال شارحه الجلال من غير زيادة أو معها كالاسكار في قياس النبيذ على الخمر والابذاه في قياس الضرب على التأفيف ليعتمد الحكم الى الفرع وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الاصل لابهامه أن الزيادة تضراها . والحاصل أنه لا كلام في أنه يشترط أن تساوى علة الفرع علة

القياس كما تقدم عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وانما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل الاصل في نوعها أو جنسها ومعلوم أنه يلزم من مساواتها لها في نوعها أو جنسها مساواتها في وجود تمام أجزاء العلة اذ الناقص ليس بجنس ولا نوع فحاصل ما أفاده ابن الحاجب أمران أنه لا بد من وجود جميع أجزاء العلة وأنه لا بد من مساواتها في النوع أو الجنس وصاحب جمع الجوامع لما رأى قطعية القياس وظنيته انما تنفرع علي وجود العلة مع القطع بالعلية تارة وظنيتها اخرى ولا مدخل للمشابهة في النوع أو الجنس في خصوص ذلك وان كان لعدمهما دخل في الفساد أراد افراد شروط وجود تمام العلة ليفرغ عليه ذلك لكن لم يفده بما أفاده به ابن الحاجب لايهامه فقال ومن شرطه وجود تمام العلة وان كانت هي المساواة لعل الاصل الا أنه هنا مقطوع النظر عن مساواتها وعدمها اذ لا دخل لها في خصوص القطعية والظنية وان كان لها دخل في الفساد فمضى قول صاحب جمع الجوامع وعدلت عن قول ابن الحاجب أن يساوى في العلة علة الاصل لايهامه أن الزيادة تضر أنه لو قال هنا في مقام اشتراط وجود تمام العلة ومن شرطه أن يساوى في العلة علة الاصل واراد بذلك وجود تمام العلة لكان موها في هذا المقام أن الزيادة تضر اذ لم يبين هنا ما يجب في المساواة فصاحب جمع الجوامع لم يقصد الاعتراض على ابن الحاجب وانما قصده يبين ان ما عدل عنه قد اقتضاه ما قصده في هذا المقام والا فعبارة جمع الجوامع في هذا المقام مع ضميمته قوله بعد ذلك وليسوا الاصل وحكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس مساو به لعبارة ابن الحاجب فليس الايهام في كلام ابن الحاجب وانما الايهام في كلام صاحب جمع الجوامع لو عبر في هذا المقام بعبارة ابن الحاجب وعلى كل حال فالشرط أنه لا بد من وجود تمام العلة من نوعها أو جنسها وهو ما قلناه فيما سبق من أن الشرط ان تساوى علة الفرع علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس وهذا كله شيء وكون القياس أولى أو مساويا أو أدون شيء آخر لان كل هذا راجع الى الحكم دون العلة كما سبق

بين الحكمين تماثل واذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب. وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة في الفرع<sup>(١)</sup> وزعم أن ظن وجوده لا يكفي . وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة والالم تستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة<sup>(٢)</sup>. وإلى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبنى للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم في الفرع حاصل<sup>(٣)</sup> عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود

(١) قال الاسنوى « وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة الخ » أقول أشار الى أن قول المصنف وشرط العلم به حكاية لقول غير أبي هاشم وهم القائلون بأنه لا بد في صحة القياس من الاجماع أو النص القاطع على وجود العلة وقال الحكمال في التحرير وليس منها أى من شروط الفرع كونه مقطوعا بوجود العلة فيه وكون المقدمات كلها مظنونة موجب شرعا للعمل لا مانع منه شرعا ه قال في التقرير عليه فلا يليق جمل انتفاءه شرطا له شرعا اه وان قول المصنف والدليل على حكمه الخ حكاية لقول أبي هاشم انه لا بد في صحة القياس من أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا الخ

(٢) قال الاسنوى « قال ولولا أن الشرع ورد بأن الجد جملة الخ » أقول لولا أن النص جاء بأن الجد يقوم مقام الاب في الميراث عند عدم الاب اجمالا أي بقطع النظر عن كون ارضه مع الاخوة أولا لم يجوز أن يستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة فبعضهم قاسه على الاب فجعله يحجب الاخوة والاخوات كالاب وبعضهم جملة كالاخوة في أن كلا يدلى الى الميت بواسطة فيشاركونه في الميراث وبالاول أخذ أبو حنيفة والثاني أخذ صاحباه والشافعي (٣) قال الاسنوى « ثم رد المصنف هذين الشرطين الخ » أقول استدلال

المصنف بما سافه الاسنوى أولى من استدلال الجلال المحلي وغيره بأن العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا أنت حرام على الطلاق والظهار والايلاء بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لا جملة ولا تفصيلا اه لجواز أن يقول أبو هاشم ان



الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب . وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه<sup>(١)</sup> وادعى الآمدي أنه لا خلاف فيه قال لان كلا قياس أنت حرام على ما ذكر بحسب اختلافهم قد جاء به النص اجمالا بقطع النظر عن اختلافهم ولولا ذلك ما قاسوا . ونفط ابن المنذر في ذلك واختلفوا في الرجل يقول لامرأته أنت على حرام فقالت طائفة الحرام ثلاث روى ذلك عن علي وزيد ابن ثابت وابن عمر وبه قال الحسن البصري والحكم ومالك وابن أبي ليلى وقالت طائفة عليه كفارة يمين روى ذلك عن أبي بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس وطائفة وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وطاوس وسليمان بن يسار وسعيد ابن جبير وقتادة والاوزاعي وأبو ثور وفيه قول ثالث وهو ان عليه كفارة الظهار هذا قول ابن عباس وسعيد بن جبير وأبي قلابة وأحمد بن حنبل وفي هذا ما ترى من تعارض عن ابن عباس وابن جبير والحسن فلعل عن اكل قولين وساق فيها أقوالا اخر الى آخر ما بالتقرير على التحزير فراجع ان شئت

(١) قال الاسنوي « وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه الخ » أقول قال في مسلم الثبوت ومنها أي من شروط الفرع أن لا ينص على حكمه لا نفيا والا لم يجز القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الشافعي كفارة الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع أن اطلاق النص ناف اياه . ومنها أن لا ينص عليه اثباتا والاضاع القياس لثبوت الحكم بما هو أقوى منه وهذا الشرط اعتبره الامام نخر الاسلام ومن في طبقته ومنابعه واعترض عليه بأن الفائدة التعاضد بين الادلة فلا ضياع ومن نمة جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا ومنهم مشايخ سمرقند وهو الاشبه . ولعل مراد النافين انه لا حاجة الى القياس حينئذ لا نزاع أصلا الا ان يثبت هذا القياس زيادة على النص فانه مبطل حينئذ لاطلاق النص كالنسخ والحق ان القياس الذي يثبت زيادة على النص داخل فيما يكون حكمه منصوصا بالنص الخالف . وهذا لاخلاف في انه لا يعمل به ولهذا كله قال في جمع الجوامع ولا يكون الفرع منصوصا عليه بموافق للقياس للاستغناء حينئذ

منهما اذا كان منصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس<sup>(١)</sup>. وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط. قال لان ترادف

بالنص عن القياس والعمل بالقياس عند فقد النص للضرورة ولا ضرورة مع وجود النص خلافاً لمجوز دليلين مثلاً على مدلول واحد في عدم اشتراطه ما ذكر لما جوزوه ويفيد القياس عنده معرفة العلة اهـ مع زيادة من شرحه للجلال . وقوله ويفيد القياس عنده الخ لا يظهر اذا كانت العلة منصوصة والاولى ان يقال انه يفيد قوة الاطمئنان بالحكم عند معرفة العلة مع التعاضد كما ذكرنا. ثم قال في جمع الجوامع ولا يخالف لتقدم النص على القياس الا لتجربة النظر فانه صحيح في نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له اهـ مع زيادة من شرحه . بقي ان قوله ان لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه يشمل ما اذا كانت منصوصاً عليه بدليل الاصل او بنص آخر فما هنا اهم مما تقدم في شروط الاصل . والحاصل ان المنافي للفرعية النص مطلقاً سواء كان هو نص الاصل او غيره والمنافي للأصالة يتناول دليل الاصل الفرع اذ ليس احدهما اولى بها من الآخر والخلاف خاص بما اذا كان النص الذي دل على الفرع غير نص الاصل ولذلك حكوا الخلاف هنا ولم يحكموه فيما تقدم في شروط الاصل لا انتفاء التحكم اللازم فيما تقدم كما هو واضح

(١) قال الاسنوي « وادعى الآمدي أنه لا خلاف فيه قال لان كلا منهما

اذا كان منصوصاً عليه الخ » أقول هذا التعليل صريح في أن كلام الآمدي فيما اذا كان الفرع منصوصاً عليه بنص الاصل لانه حينئذ يصح أن يقال فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس فيلزم التحكم اما اذا كان منصوصاً عليه بنص آخر غير نص الاصل فلا يلزم التحكم المذكور وعلى ذلك فكلام الآمدي في ذاته صحيح لان المصرح به ان هذا الشرط في الفرع اما ان يكون محمولا على أنه منصوص عليه بنص غير شامل لحكم الاصل بأن يكون نصاً خاصاً به لكنه موافق لنص الاصل المقيس عليه فلا يتكرر معه قولهم ولا يكون حكم الاصل شاملاً لحكم الفرع وعلى هذا فخاكية الخلاف هنا دون ما تقدم ظاهرة واما ان يكون المراد ما هو اعم فخاكية الخلاف حينئذ تكون باعتبار صورة عدم الشمول

الادلة على المدلول الواحد جائز<sup>(١)</sup> . قال :

« تنبيه يستعمل القياس على وجه التلازم ففي الثبوت يحمل حكم الاصل ملزوما وفي النفي نقيضه لازما مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ المشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله . ولو وجبت في الحلى لوجبت في اللآلئ قياسا عليه واللازم منتف فالملزوم مثله » أقول اعلم ان أهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم أي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى<sup>(٢)</sup> فأراد المصنف التنبيه عليه في آخر القياس

(١) قال الاسنوي « ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط قال لان ترادف الادلة الخ » اقول قد علمت ان مراد النافين انه لا حاجة اذن للقياس فلا نزاع بين الفريقين والله الموفق

(٢) قال الاسنوي « اعلم ان هل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم أي النوع المسمى الخ » أقول أشار بذلك ان المتأخرين من علماء الاصول قد يصورون القياس الشرعي بصورة قياس التلازم ويستدلون به على المطلوب فليس المراد بالاستعمال هنا اطلاق لفظ القياس على قياس التلازم فان استعمال لفظ القياس فيه اصطلاح للمناطق لا للاصوليين . والحاصل ان القياس الشرعي وهو ما يستدل به الاصوليون والفقهاء هو مساراة مسكوت لمنطوق في حله حكم ذلك المنطوق المؤثرة فيه والباعثة عليه الثابت كونها مؤثرة وباعثة بنص الشارع او اجماع المجتهدين بان يثبت تأثير نوعها في نوع الحكم او جنسه او جنسها في نوع الحكم أو جنسه بعد ان يقلب على ظن المجتهد ان خصوصية الاصل ليست شرطا وان خصوصية الفرع ليست مانعا وهذا القياس الشرعي هو ما يسميه المناطقة تمثيلا وهو لا يفيد عندم اليقين لانه موقوف على ثبوت عليه الوصف الجامع وعدم كون خصوصية الاصل شرطا وعدم خصوصية الفرع مانعا قطعاً ونحصيل العلم بهذه الامور صعب جداً والدليل عندم لا بد ان يفيد اليقين بخلاف الاصوليين والفقهاء فانه يكفي عندم الظن لتعلق الدليل عندم

فلهذا سماه تنبيها . فطريق استعماله انه ان كان المقصود اثبات الحكم فيجعل حكم  
الاصل ملازوما لحكم الفرع<sup>(١)</sup> وتجهل العلة المشتركة بين الاصل والفرع دليلا على

بالمعاملات واما عند المناطقة فالقياس يطلق ويراد منه قياس العكس وقياس  
التلازم وهو القياس الاستثنائي والقياس الافتراضي واسكنها خارجة عن القياس  
الشرعي . اما خروج الاول وهو قياس العكس فلم يدم تماثل الحكمين فيه لانه  
تحصيل تقيض حكم معلوم من آخر لافتراقهما بالعلة كما في قولنا لو لم يشترط  
الصوم في صحة الاعتكاف مطلقا لما وجب شرعا له بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن  
شرطا مطلقا لم تصر شرطا بالنذر فالمطلوب اثبات شرطية الصوم في الاعتكاف  
والثابت في الاصل نفى شرطية الصلاة فحكم الفرع تقيض حكم الاصل وايضا  
افتراقا في العلة اذ هي في الاصل أن الصلاة ليست شرطا للاعتكاف بالنذر وهي  
لا توجد في الصوم لانه مشروط بالنذر فليس يسمى قياسا شرعيا . واما خروج  
الاخيرين فلان الاقيسة المنطقية ليست ادلة عند الاصوليين والفقهاء لانها ليست  
لاثبات الاحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلي بين النتيجة والمقدمات  
وهو لا اجتهاد فيه وايضا هو بعد توفر شروطه التي بينها قطعي والقياس  
الشرعي ظني ولو كان قياسا جليا لاحتمال ان تكون خصوصية الاصل شرطا أو  
خصوصية الفرع مانعا كما بيناه فكل من هذين الاخيرين لا يسمى قياسا في  
اصطلاح الاصوليين والفقهاء لان القياس الشرعي لابد فيه من التسوية بين الفرع  
والاصل في العلة والحكم وهي لا تكون الا في مشابة صورة لاخرى في  
وصف جامع بينهما يستلزم ذلك في الحكم ايضا وهذا لا يوجد في القياس  
الشرطي والافتراضي وان كان الاصولي او الفقيه يمكنه ان يصور قياسه بصورة  
كل من القياس الشرطي الذي هو قياس التلازم وهو الذي تكلم عليه المصنف هنا  
كما يمكنه ان يصوره بالقياس الافتراضي

(١) قال الاسنري « فطريق استعماله ان كان المقصود اثبات الحكم الى  
آخر ما قاله في هذا » وهو واضح لا يحتاج الى شرح . وحيث فرغ المصنف من  
الكلام على القياس فتنبها للفائدة نذكر هنا تقسيما للحنفية لما تعلق بالحكم

الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من  
وكان خارجا عنه . فقالوا: ان الخارج عن الحكم المعلق بالحكم ينقسم  
الى مؤثر في ذلك الحكم - على ما تقدم تفصيله في الكلام على اعتبار  
الشارع الوصف علة - وهذا هو ما يسمى علة ، والى مفض الى الحكم بلا  
تأثير فيه وهو السبب ، وان لم يكن مؤثراً ولا مفضيا اليه فان توقف على ذلك  
الخارج المتعلق بالحكم وجود الحكم الذي هو الشيء الآخر فهو الشرط وان  
لم يتوقف عليه الوجود أيضاً فان دل ذلك الخارج المتعلق بالحكم على الحكم  
الذي هو الشيء الآخر فالعلامة . فالعلة تقدمت بأقسامها وهذا الذي نذكره  
الاّن هو تقسيم الحنفية ما سواها . فالسبب تجب العلة بينه وبين الحكم لانه  
لا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعه له والسبب مفضى الى الحكم وطريق له  
لاموضوع له ولا مؤثر فيه وله اقسام بحسب اضافة العلة اليه وعدم اضافتها .  
وذلك ان العلة اما ان تضاف الى السبب كسوق الدابة المضاف اليه وطؤها وهو  
العلة فاذا وطئت الدابة نفساً او مالا فاتفقت كان السوق سبب التلف وليس بعلة  
لانه لم يوضع للتلف بل وضع لسير الدابة للمنفعة المتعلقة به ولم يؤثر في التلف  
وانما هو طريق للوصول اليه . والعلة للتلف انما هو وطء الدابة ذلك المال أو  
النفس فهذا السبب سبب في معنى العلة لكون العلة مضافة اليه وحادثة به لان  
السوق يحمل الدابة على ذلك كرها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع السائق  
فيضاف الحكم اليه فلهذا السبب حكم العلة فيما يرجع الى بدل محل الاتلاف  
وهو الضمان لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فعلى السائق الدية اذا وطئت آدمياً  
فقتلته لانها بدل المحل والسوق وان كان في ذاته جائزاً لقضاء الحوائج شرعا  
وعقلا لكن بشرط السلامة لا مطلقا وقد فانت السلامة بالاتلاف وان لم يكن  
عن قصد فيجبر بالبدل لان القصد ليس بشرط للضمان في حقوق العباد والمعجاء  
انما يكون فعلها جباراً اي هدر ا اذا لم يكن لها قائد ولا سائق ينسب سيرها اليه  
ثم لا يترتب عليه حرمان الارث ونحوه من الكفارات والاقتصاص لانها جزاء

وجود الملزوم وجود اللازم وان كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع  
المباشرة ولا مباشرة هنا . وقد تفرع على هذه القاعدة الخلاف بين الحنفية  
والشافعية في حكم شهود القصاص اذا رجعوا عن شهادتهم وقالوا تعمدا  
الكذب وعلمنا انه يقتل بشهادتنا أو لم يقولوا ذلك لكن علم من حالهم انه لم  
يخف عليهم قتلهم حتى لو كانوا ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم  
بالاسلام وحلقوا عليه لا يجب القصاص اتفاقا ونجب عنده دية مغلظة في اموالهم  
الا ان تصدقهم العاقلة فيكون عليهم فقال الحنفية ان الشهادة بما يوجب القصاص  
سبب لجوب القصاص لانها لم توضع له ولم تؤثر فيه بل هي طريقه وعلته هي  
ما توسط بين الشهادة وجوب القصاص من فعل الفاعل المختار المباشر للقتل  
لكن في هذه الشهادة التي هي سبب مفض للقصاص معنى العلة لانها مؤدية الى  
القتل بواسطة ايجابها القضاء على القاضي بالقتل حتى حكم بوجوبه واختيار الولي  
القتل قصاصاً على العفو اذ لولا هذه الشهادة ما قضى القاضي بوجوب القصاص  
وما تسلط الولي على القتل فعلى هؤلاء الشهود رجوعهم عن الشهادة بذلك الدية  
لانها بدل المحل المتلف ولا يجب القصاص لانه جزء مباشرة القتل بطريق المماثلة  
ولا مباشرة من هؤلاء الشهود . وقال الشافعي يقتص من الشهود الراجعين اذا  
توفرت الشروط التي ذكرناها جملاً للسبب القوي المؤكد بالقصد الكامل  
كالمباشرة في ايجاب القصاص . ودفعه الحنفية بان القصاص انما يكون بالمماثلة  
وليست المماثلة ثابتة بين المباشرة والسبب وان قوي السبب وتأكد . وقال  
القاضي الامام ابو زيد الدبوسي ان لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة  
الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الآخرة حكماً للاولى مع حكمها لان حكم  
الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكماً  
نقله عنه في الكشف . وفي التحقيق قال في التقرير فيلزم على هذا ان يكون قوله  
فسر قول الشافعي اه . واما أن لا تضاف العلة الى السبب لكون العلة فعلاً  
اختيارياً كدلالة انسان سارقاً على مال آخر ليسرقه ففعل السارق ذلك فذلك  
السبب هو السبب الحقيقي أي السبب المحض لان الدلالة المذكورة طريق مفضية الى

ملزوما ونقيض حكم الاصل لازما ونجمل العلة المشتركة دليلا على الملازمة أيضا

الحكم الذي هو الاتلاف وعلمته السرقة من السارق والسارق فاعل مختار وهي متخللة بين السبب الذي هو الدلالة والحكم غير مضافة الى ذلك السبب وانها لا توجب شيئا على السارق بل السارق بعد الدلالة ان شاء يسرق وان شاء لا يسرق فلا يضاف الحكم الى ذلك السبب فلا يضمن دال السارق ذلك المسرور لان الاتلاف مضاف الى فعل الفاعل المختار وهو السارق لا الى الدال بخلاف سوق الدابة فانه يجمع سيرها منسوباً اليه وحاملا للدابة على الوطء كرها وهو العلة وبخلاف شهادة شهود القصاص فانها توجب على القاضي للقضاء به فكانت مؤدية للقضاء بواسطة ايجابها القضاء كما سبق . ومما لا تضاف العلة اليه دلالة الدال لقوم من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصفه طريقه فاصابوه بدلالته وحصلوا على مافيه من الغنيمة فلكونها لا تضاف اليها العلة لا يشارك الدال الغانمين في الغنيمة لانه لا يعتبر بهذه الدلالة مقاتلا ولا في معنى المقاتل فقطعت العلة وهي اغتنام الغانمين نسبة حصول الغنيمة الى الدلالة بسبب تخلل الفاعل المختار وهم الغانمون بين الدلالة وبين حصول الغنيمة حتى لو ذهب مع الغانمين الى الحصن فدلهم عليه شاركتهم في الغنيمة المصابة فيه لان فعله حيثئذ سبب في معنى العلة الى غير ذلك من الاسباب التي هي من هذا القبيل . واذا اردت امثلتها فعليك بالمطولات . ولا يشكل على هذا المودع بصيغة المفعول اذا دل سارقا على الوديعة فسرق المدلول الوديعة فانه يضمن وان كانت دلالاته سبباً محضاً لا تضاف العلة اليه حيث تخلل بين الدلالة وحصول السرقة فعل السارق وهو فاعل مختار لان ضمان المودع ليس مضافاً للدلالة وانما هو بترك حفظ الوديعة الذي التزمه بمقد الايداع المباشر له فكان مضيقاً لها بدلالة السارق عليها . وكذا لا يشكل على ذلك دلالة المحرم على الصيد لان ضمانه انما هو بازالة أمن الصيد الذي التزمه باحرامه المباشر لها بدلالته المقاتل عليه وقد تقررت بقتل القاتل الصيد فكان المودع مباشراً للعجوبة على الوديعة والمحرم مباشر للعجوبة على الصيد فكلاهما ضامن بالمباشرة لا بالتسبب . ولا يشكل ايضا على هذا فتوى المتأخرين من الفقهاء فيمن سعى لا بحق الى حاكم

وحيثئذ فيلزم من تقي اللزوم تقي الملزوم مثال الاول أن يعدل عن قول القائل

ظالم سعاية غرمته المال ظلماً بضمان الساعي ماغرمه المسمى به مع أنها سبب محض  
تخلل بينها وبين حصول الغرامة فمل الفاعل المختار وهو الحاكم الظالم لأن مبنى  
هذه الفتوى على الاستحسان لغلبة السعاية وكثرتها لا بحق الى الظلمة في زماننا وبه  
يفتى فكانت هذه الفتوى على خلاف القياس لأن القياس عدم الضمان لما ذكرنا  
من ان للسعاية سبب محض وهو قول المتقدمين وهشي عليه صدر الاسلام ولكن  
لو رأى القاضى تضمنين الساعي كان له ذلك لأن الموضع موضع اجتهاد وخلاف  
بين العلماء فيوكل الامر الى القاضى حتى ينزجر السعاة عن السعاية لكن  
المتأخرين قالوا ان وكول الامر الى القاضى لا يجدى في هذا المطلوب في زماننا  
لكثرة السعاية والظلم . قال السكال بن الهمام وينبغي مثله اى الافتاء بضمان  
المنافع مطلقاً زماناً ومكاناً لو غاب غصب المنافع مطلقاً فيهما وان كان خلاف  
القياس في باب الضمان زجراً للنغصة عن ذلك . وقيد ذلك بعضهم بالاوقاف  
واموال اليتامى وحكى بعضهم الاجماع على ضمان المنافع بالغصب والاتلاف اذا  
كان العين معدداً للاستغلال . قال في التقرير على التحرير واذا كان الموجب لذلك  
الزجر للنغصة والحفظ لاموال الضعفة فلا بأس بالفتوى بضمانها حيثئذ على  
الاطلاق لاحتياج ماسوى هؤلاء الى هذا الارتفاق وحسماً لمادة هذا الفساد  
بين العباد اهـ . وكما جرت عادة الحنفية بتقسيم السبب على وجه ما ذكر وفروا على ذلك  
فروعا كثيرة ينبغي لمن ابتلى بالفتوى أن يراجعها بدقة ويجعلها نصب عينيه  
ليعلم منها الاحكام والحوادث التي تماثلها وتحدث في هذا الزمان ولم تحدث فيما مضى  
كذلك جرت عاداتهم أن يمينوا أسباب المشروعات وان كان لا كلام في أن  
شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بإيجاب الاحكام تنبيها على أنها  
قضاف الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الله تعالى الاحكام مرتبة  
عليها تيسيراً على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام وقطعا لشبه المعاندين  
اذ لو لم يوضع لها سبب ظاهر ربما أنكر المعاندين وجوبها ولم يمكن الزامه لأن  
ايجابه غيب غنا فهى علل جملة وضعمها الشارع علامات على الايجاب لا مؤثرات



تجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ بجامع ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير الى بذواتها فانتهى نفي من تعافا أصلاً ظنّامنه أنه يلزم من القول بها توارد العمل المستقلة على معلول واحد للقطع بأن الاحكام مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعاً فقالوا سبب وجوب الايمان وهو التصديق والاذعان والاستسلام ظاهراً بالاركان وباطناً بالجنان بان يذعن المكلف بوجوب وجود الله تعالى وحياته وعلمه وارادته وقدرته وسائر صفاته وأسمائه المشتقة منها كالموجود والحي والعالم والمريد والقادر والمنتكلم والسميع والبصير كل ذلك على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو نعمتا الایجاد والبقاء فهو سبحانه الذي أنعم على العباد باخراجهم من ظلمة العدم الى نور الوجود ونعمة البقاء بان جعل لهم السماء بناء والارض فراشاً وأزل من السماء ماء فأخرج به من الارض نباتاً كما قال تعالى ( أأنتم أشد خلقاً أم السماء ، بناها رفع سمكها فسواها ، وأغطش ليلها واخرج ضحاها ، والارض بعد ذلك دحّاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبّال أرساها متاعاً لكم ولانعامكم ) وسخر لهم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره فلذلك أوجب عليهم شكره على هذه النعمة بالايمان على وجه ما ذكرنا ونصب على وجوب وجوده وانصافه بما ذكرنا وبكل كمال وتنزهه عن اضداد ما ذكر وعن كل نقص أدلة ظاهرة واضحة في الآفاق والاتساع كما قال تعالى ( سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ) الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية . وهذا السبب سبب لاصل الوجوب ولذلك صح ايمان الصبي المميز حيث كان اهلاً لذلك وان لم يجب عليه أداء الايمان قبل البلوغ وقد ثبت الحكم على الصبي بايمانه شرعاً تبعاً لابويه المسلمين أو احدهما المسلم وأما وجوب الاداء للايمان والالزام بالنظر والاستدلال على ذلك فابو اليسر قال هو بالخطاب عند عامة المشايخ فمذرم من بلغ بشاهق جبل ولم تبلغه دغوة أحد من الرسل اذا مات ولم يؤمن وان أدرك مدة التأمل وهي المدة التي يقيم فيها عادة التجارب والنظر في الآيات . وقال قوم منهم القاضي أبو زيد وفخر الاسلام ان وجوب الاداء للايمان والالزام بالنظر والاستدلال يكون بالسبب

قوله لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلمة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي الاول ولا يتوقف على خطاب الشارع . وهذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو أن العقل يستقل بإدراك إيجاب الله تعالى للإيمان أولاً يستقل بذلك فمن قال بالاستقلال قال بوجوب الإيمان بالسبب الاول وان لم يوجد خطاب من الشارع بوجوب الإيمان ومن قال بعدم الاستقلال كما هو قول العامة وهو المختار قال لا يجب أداء الإيمان الا بخطاب الشارع بذلك وقد تقدم الكلام في ذلك وان التحقيق عدم استقلال العقل . وأما سبب وجوب الصلاة المكتوبة فالسبب الظاهري هو الوقت ولذلك تكرر وجوبها بتكرر الاوقات والسبب الحقيقي كما قال المتقدمون من العلماء ومن وافقهم كصدر الاسلام وصاحب الميزان لكل عبادة من العبادات توالى النعم المفضية في العقل الى وجوب الشكر عليها فانه سبحانه اسدى لكل عبد من العباد من انواع النعم ما تقتصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلاً عن القيام بشكرها ولكنه سبحانه فضلاً منه ورحمة بعباده أوجب هذه العبادات عليهم بازائها ورضى بها شكراً لسوايغ نعمه بفضله وكرمه وان كان لا يمكن احداً استيفاء شكر هذا الفضل العظيم ولقد أحسن القائل :

إذا كان شكرى نعمة الله نعمة      على له في سئلهما يجب الشكر  
فكيف بلوغ الشكر الا بفضله      وان طالت الايام وانسم العمر  
فان من بالنماء عم سرورها      وان من بالضرأ أعقبه الاجر

فسبب وجوب الايمان شكر نعمة الوجود وكال العقل الذى هو أنفس المواهب . وسبب وجوب الصلاة شكر نعمة الاعضاء وسلامتها . وسبب وجوب الصوم شكر نعمة اقتضاء الشهوات اكثر السنة فاذا أمسك عن تلك الشهوات علم مقدارها فيدوم على شكرها . وسبب وجوب الحج هو اجتماع الناس عامة ليشكروه عند هذا البيت الذى جعله الله قبلة للعالمين ومثابة للناس اجمعين كما نص عليه القرآن العظيم قال تعالى ( واذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً ) أى جعلنا البيت مجمعا للناس ومعاذاً وملاجئاً ورجعاً يثوب اليه الزوار وأمثالهم ويحق أن يرجع اليه وموضع ثواب يثابون فيه بالحج والاعتبار وموضع أمن لسكانه ولكل من يأوى اليه في الدنيا ولحجابه في الآخرة أما في الدنيا فهو موضع أمن

ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن نجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان لسكانه من الخطف وللجاني الملتجئ إليه من القتل كما هو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه إذ عنده لا يستوفى قصاص النفس في الحرام لكن يضيق على الجاني ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل . وعند الشافعي رضي الله عنه من وجب عليه الحد والتجأ إليه يأمر الامام بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه فاذا خرج أقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج جاز قتله . وعند الامام أحمد رحمه الله تعالى لا يستوفى من الملتجئ قصاص مطلقا ولو قصاص الاطراف حتى يخرج ولم يقل للناس هنا كما قاله فيما قبله اما اكتفاء به أو اشارة للعموم أي انه أمن لكل شيء كائنا ما كان حتى الطير والوحش الا الخمس الفواسق فلها خصت من ذلك على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما في الآخرة فهو أمن لحجابه من العذاب في الآخرة حيث أن الحج يزيل ويمحو ما قبله من الذنوب الا حقوق العباد والحقوق المالية كالكمارات قال تعالى (وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام ) أي ناد في الناس بدعوة الحج والامر به يأتوا الى بيتك الذي هو الحرم رجالا مشاة وعلى كل ضامر أي ركبانا على ضواير أي نوق ضواير أي مهزولة من بعد الشقة وزيادة المشقة يأتين أي تأتي تلك الضواير من كل فج واريق عميق بعيد ليشهدوا ويحضرُوا ويملأوا منافع لهم دنياوية ودنيوية . أما الدنيوية فيعلم كل فريق منهم ما عند الآخر من أمور الدنيا فيتعاونوا على ما ينفعهم في نظام معاشهم ويتحدوا على ما يدفع عنهم غوائل الفسق والظلم ويقوى بعضهم بعضاً ويشد بعضهم ازر بعضهم ويكونوا كالبيان المرصوص وكالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له الآخر بالسهر وبذلك يكونون ذوي منعة وقوة فلا يضعفون امام أعدائهم ولا يذلون ويكونون اذلة على اخوانهم أعزة على من طادهم وبذلك يأمنون على انفسهم وأموالهم وامراضهم ولا يلقون بأيديهم الى التهلكة فيكونوا على كثرتهم غناء كفناء السبل فيصبرون مغلوبين على أمرهم ويفعلون ما يفعلون ويقولون ما يقولون وهم مكرهون على الفعل والقول فيكونون مجبورين في صورة مختارين . وأما

اصلا ملزوما لما كان فرعا وجعلنا العملة الجامعة دليلا على التلازم . ومثال الثاني

مناقم الآخرة فرضوان الله تعالى والامن من عذابه كما تقدم . ويذكروا امم الله في ايام معلومات أى يشكروا الله في ايام النحر والتشريق او عشر ذى الحجة كما ذهب اليه ابو حنيفة رضى الله عنه ( على ما رزقهم من بهيمة الانعام ) أى شكرا واقعا على رزقهم بهيمة الانعام التي هي الابل والبقر والضأن والماعز وخص هذه النعمة لما فيها من كثرة المنافع فانهم ينتفعون بها ركوبا وحملا واكلا وغير ذلك ولانها هي التى يكون منها الهدايا التى تذبح في تلك الايام المعلومات . وسبب وجوب الزكاة ملك للنصاب النامى تحقيقا أو تقديرا الخالى عن حوائجه الاصلية لانه بذلك يصير غنيا والغنى سبب معقول لمواساة الفقراء بقليل من كثير ومن ثمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاصدقة الا عن ظهر غنى » رواه البخارى في صحيحه وغيره . وفي الحديث ايضا « خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم » وقال الله تعالى ( انما الصدقات للفقراء ) الآية . وشرط الفاعل في وجوب أداء الزكاة نماء النصاب تيسيرا للاداء وتخفيفا للغنى لان الحاجة الى المال تتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيسه الحوائج قريبا فيكون الغنى بدون الاستثناء ناقصا في معرض الزوال واذا كان ناميا صرف النماء في الحاجات المتجددة فيبقى أصل المال فاضلا عن الحوائج فيحصل به الغنى ويتيسر به الاداء وأقيم حولان الحول مقام النماء لان الحول لاشتماله على الفصول الاربعة طريق النماء عادة لما لهذه الفصول من التأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في شراء ما يناسب كل فصل فصار الحول شرطا وتجده تجدد للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب فلذلك كان السبب هو ملك المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء وكان متكررا بتكرر الحول فتكرر الوجوب بتكرر سببه . وقد جعل الله لكل صلاة وقتا معيننا وعددا خاصا من الركعات لانها شرعت كالادوية للنفوس من امراض الشهوات والمعاصى فكما ان الطبيب يجمل لاخذ الادوية مقادير خاصة وأوقاتا خاصة كذلك العليم الخبير جعل هذه العبادات مقادير خاصة من الركعات وأوقاتا خاصة تؤدى فيها فلا يجوز الخروج

ان يعدل عن قول القائل لازكاة في الحلي قياسا على الآلية بمجامع الرينة الى قولنا  
 مما قدره من الاوقات وعدد الركعات ( ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ) .  
 وكذلك جعل للصوم وقتا خاصا ومقدارا من الايام خاصا لما ذكرناه في الصلاة  
 وجعل للزكاة مقادير خاصة تؤخذ من الذهب والفضة والسواثم من الابل  
 والبقر والغنم ولا تؤخذ الا من مقادير خاصة هي النصب التي قدرها الشارع لتلك  
 الاموال . وجعل للحج وقتا خاصا وأفعالا خاصة لما ذكرناه ايضا وكل من الصلاة  
 والصوم والزكاة يتكرر بتكرر اسبابه الظاهرة وهي الاوقات التي اعتبرها الشارع  
 وقدرها لها وأما الحج فلم يكرر سببه لم يتكرر وجوبه فلم يجب الا مرة في  
 العمر . وسبب وجوب الطهارة من الحدث الاكبر والاصغر ومن الحث في البدن  
 والثوب والمكان هو ارادة الصلاة والحدث شرط وجوبها والغرض الباعث على  
 مشروعتها أي الحكمة التي روعيت في ذلك ان في الصلاة يكون الوقوف بين  
 يدي الله ومناجاته بتلاوة كلامه وتعظيمه بأفعالها من قيام وركوع وسجود  
 وجلس فوجب ان يكون طاهرا مما ذكرنا فلذلك كانت الطهارة مقدمة لوجود  
 الصلاة واجبة بوجوبها ولذلك قال الشيخ قوام الدين الكاكي والصحيح ان  
 سبب وجوبها وجوب الصلاة وقال الكمال والاوجه ان وجوبها هو السبب في  
 وجوب شروطها لما عرف في الاصول ان ايجاب الشيء يتضمن ايجاب شرطه .  
 وأسباب العقوبات المحضة كالحدود محظورات محضة فسبب حد الزنا هو الزنا  
 وحده اما الجلد ان لم يكن محصنا أو الرجم ان كان محصنا لان بالاحصان زداد  
 النعم فيعظم الذنب فتعظم العقوبة . وسبب حد السرقة الصغرى هو الاعتداء  
 على أخذ المال المعصوم من حرزه وحدها قطع اليمين فان سرق ثانيا قطعت رجله  
 اليسرى ولا يقطع نمد ذلك عند الحنفية . وعند غيرهم يقطع على ما هو مفصل في  
 الفروع . وسبب حد السرقة الكبرى هو قطع الطريق على المارة ومحاربة عباد  
 الله ومسارقة رجال الامن العام . وحدها ما نمن الله عليه في قوله تعالى ( انما جزاء  
 الذين يحاربون الله - الآية ) . وسبب حد القذف هو القذف ورمى غيره بصريح  
 ٤٤ رابع

لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللائىء واللازم منتف لانها لا تجب في اللائىء

الزنا بشروط مبينة في الفروع . وحده الجلد ثمانون جلدة . وسبب حد السكر هو الجناية على العقل وارتكاب اسباب العداوة والبغضاء . وحده ثمانون جلدة

وما ليس بعقوبة محضة بل فيه معنى العقوبة ومعنى العبادة من الكفارات لانها لم تجب ابتداء تعظيما لله تعالى كسائر العبادات بل وجبت أجزية على أفعال من العباد فيها معنى الحظر زجرا عنها وهذا معنى العقوبة اذ العقوبة ما وجب جزاء على ارتكاب المحذور الذي يستحق المأثم به وشرع نحو الصوم من الصدق والاعتاق ولزمت النية فيها شرطها وهذا هو معنى العبادة أسبابه يتردد بين الحظر والاباحة لتقع الملاءمة بين السبب والمسبب فيكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدى يكون على وفق المؤثر ولذا لا يصلح المحذور المحض كالقتل العمد العدوان واليمين الغموس سببا للكفارة بالصوم والصدقة والاعتاق كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الخنث سببا لها وانما يصلح لها ما كان مترددا بين الحظر والاباحة كما قلنا كالافطار العمد في نهار رمضان بلا عذر فانه مباح من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له ومحذور من حيث انه جناية على الصوم المأمور به . ولا يرد عليه الافطار بالزنا أو شرب الخمر فانه تجب به الكفارة مع ان كلا حرام من كل الوجوه لانا نقول انه مباح من وجهه لان الافطار يلاقى الامساك والامساك حقه ولهذا يصير متعبدا به لله تعالى فمن حيث ان الافطار لاقى الامساك وهو حقه وفعله يكون مباحا ومن حيث انه جناية على الصوم يكون محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو زنا أو شرب الخمر ناسيا لصومه لا تجب الكفارة بهما لانه لم يفطر وان كان آثما لتعمد الزنا والشرب مع نسيان الصوم فيبين ان الموجب للكفارة انما هو الافطار عمدا في نهار رمضان بلا عذر وقد بينا ان الافطار من حيث انه يلاقى فعل نفسه المملوك به تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون الفطر بالمباح أو المحرم . وكذلك الظهار وهو تشبيه الزوجة أو جزء منها شائع أو معبر

فالملزوم مثله . وجه الملازمة اشتراكهما في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال به عن الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التأييد فانه من حيث كانه طلاق مباح ومن حيث انه منكر من القول وزور محذور والعود شرط . وقال آخرون منهم نخر الاسلام أن سبب وجوب الكفارة في الظهار هو الظهار والعود جميعا لان الظهار كبيرة فلا يصلح وحده سببا لوجوب الكفارة ويصلح مع العود لانه مباح . وذهب آخرون منهم صاحب المحيط ان السبب هو العزم على الوطء والظهار شرط . وعند الشافعي السبب هو سكوته بعد ظهارة قدر ما يمكنه طلاقها . وسبب وجوب الكفارة في القتل الخطأ انه مباح باعتبار أنه لم يقصد قتل معصوم الدم ومحذور باعتبار اصابة معصوم الدم . وسبب الكفارة في قتل المحرم صيداً أو قتل الصيد في الحرم وفي لبس المحرم مخيطاً أو تطيبه على الوجه الخاص وجماعه ان هذه الافعال من حيث انها قتل صيد وارتفاق باللبس والطيب والجماع مباحة ومن حيث انها جنابة على الاحرام أو الحرم محظورة . وسبب وجوبها في اليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث هو اجتماع الحظر والاباحة وذكروا في ذلك وجهين: أحدهما أنها تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه ومنهى عنها لقوله تعالى ( ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم ) أي بذله في كل حق وباطل وهذا الوجه يشير الى ان اليمين سبب والحنث شرط . ثانيهما انه عقد مشروع مشتمل على تعظيم الله تعالى ونقضه بالحنث محذور لما فيه من هتك حرمة اسم الله تعالى قال الله تعالى ( وكانوا يصرون على الحنث العظيم ) وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب وجوب الكفارة . وقال في التحقيق والى كل واحد ذهب فريق من العلماء . وفي الكشف ما ملخصه ان اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافتها اليها لانها عندنا سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة وجبت خلفاً عن البر ليصير كانه لم يفت فشرط فواته لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعنى البر فهي قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد

الاول انما هو اثبات الملزوم استعمال المصنف فيه لفظ لما لا فادتها ذلك ولما كانت وعند الشافعى هى سبب بصفة كونها معقودة وتجب الكفارة أصلاً لا خلفاً عن البر بشرط فوات التصديق من الخبر فلا تجب في الغموس عندنا وتجب فيها عنده والحكمة في مشروعية العبادات قدمنا انها تهذيب الاخلاق ومداداة النفوس من ادواء المعاصى من افعال الجوارح والقلوب . وحكمة مشروعية العقوبات على ما يقع من المحظورات المحضة او التي فيها جهة الحظر وجهة الاباحة هى حفظ النفوس والاطراف في القصاص والدية وتقليل الفساد في العالم في التعاذير وحفظ الاموال في السرقتين الصغرى والكبرى وحفظ الانساب وماء الحياة من الاهدار في حد الزنا وحفظ الاعراض في حد القذف وحفظ العقل والتباعد عن اسباب العدواة والبغضاء في حد السكر والمحافظة على حرمة امم الله تعالى في كفارة الايمان وعلى حرمة الصوم في كفارة الافطار عمداً في وقت الصوم والتحاشى عما هو منكر من القول وزور في الظهار وهكذا على ما هو مبين في اصول الفقه واما سبب شرعية المعاملات من بيع واجارة ونكاح وغيرها فهو بقاء العالم على النظام الاكل الى الوقت المقدر بقاؤه اليه فانه سبحانه وتعالى لما خلق العالم قسمين: علويًا نورانيًا محضاً وسفلياً ظلمانيًا محضاً أراد جعل قدرته أن يخلق قسماً وسطاً يجمع بين العلوى النورانى بروحه وعقله والسفلى الظلماني بجسمه ومادته فخلق آدم من طين ونفخ فيه من روحه فأنشأ خلقاً آخر على صورته حياً بحياة أودعها الله فيه مريداً بارادة كذلك قادراً بقدرة كذلك عالماً بقوة اودعها الله في نفسه جميعاً بقوة هى السمع بصيراً بقوة الابصار متكلماً بملكة الكلام وقوة النطق باللسان وجعله خليفة في الارض يظهر الله سلطانه فيها على يديه وجعل ذريته من سلالة من طين ثم من نطفة في قرار مكين ثم خلق النطفة علقه ثم خلق العلقه مضغة ثم خلق المضغة عظاماً فكسا العظام لحماً ثم انشأ خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين وجعلهم خلأف يخلف بعضهم بعضاً في الارض الى الوقت المقدر بقاءهم اليه فلماذا سبحانه قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاءه الى قيام الساعة وهى مبنية على نعمة البقاء بعد نعمة الابدان ومبناها على حفظ الاشخاص



المقدمة المنتجة في المثال الثاني انما هو تقي لازم استعمال المصنف فيه لفظ لو اذ بها بقاء النوع . والانسان اضرط اعتدال مزاجه يفتقر في بقاءه الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك وهي لعدم استقلال كل فرد من افراد النوع بها وعدم تهيئتها له فيفتقر الى معاونة ومشاركة فيها من افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتنازل وحفظ الانساب الى الازدواج بين الذكور والاناث فتختص كل انثى بذكر بحيث لا يشاركه فيها غيره فلا توجد الفوضى في الانساب كما قال تعالى ( انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ) ولا يكونون كذلك الا بذلك الاختصاص فلو اشترك رجلان أو اكثر في امرأة اذا جاءت بولد لم يعلم ايها أو ايهم ابوه فلا يتعارفون ولا يكونون شعوبا ولا قبائل وكذلك هو مفتقر الى مبادلة في الاموال والمنافع وكل من هذه الامور تتوقف على امور كلية وقواعد عامة مقرر من الشارع فيندرج تحتها الاحكام الجزئية المتعلقة بمصالح المعاش والمعاد ليحفظ فيها العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع وحفظ الانساب والمبايعات والاجارات والهبات والاعارات والايداع وغير ذلك من انواع المعاملات المتعلقة ببقاء الاشخاص ولما كان كل فرد من افراد النوع يشتهي ويحب بمقتضى طبعه طلب ما يلائمه وينفر وينفضب على من يزاحمه فيخشى ان يقع الجور ويختل النظام شرع الاحكام المتعلقة بالجنابات والجنح والمخالفات والاحكام المتعلقة بفصل الخصومات واثبات الحقوق على الوجه الاكمل على حسب ما هو مذكور في الكتب الفقهية والاصولية وما تقدم من حفظ الضروريات ومكملاتها والحاجيات ومكملاتها والخسنيات ومكملاتها تفصيل هذا

وأما اقسام الشرط فنه ما يطلق عليه لفظ شرط حقيقي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الواقع كالخيار للعالم ومنه ما يطلق عليه لفظ شرط جملي وهذا اما بجعله الشارع بدون مدخل المكاف فيه فيتوقف وجوده الشرعي عليه شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة والعلم بوجوب المبادات على من اسلم في غير دار الاسلام ولم يهاجر الى دار الاسلام في حقه فقط حتى لو لم يعلم بوجوبها عليه ودعى زمان

لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره

ثم علم لا يلزمه قضاء شيء منها وان وجد سبب الوجوب في حقه وهو الوقت لان العلم به أو ما يقوم مقام العلم به وهو شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بأدنى طلب شرط لصحة التكليف اذ لا يصح التكليف الا بالقدرة وهي لا تحصل الا بالعلم أو ما يقوم مقامه ولم يوجد وحيث فات الشرط في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب وكأن الاسباب من الوقت للصلاة وشهود الشهر للصوم وزيارة البيت للحج وغيرها مع وجودها حقيقة كالمعدومة حكما في حقه لانه غير عالم بوجوبها ولا بأسبابه فكان غافلا والصواب امتناع تكليف الغافل . واما يجعل المكلف بناء على ان الشارع جعل له ان يجعل ذلك شرطا وذلك كتعليق الطلاق على ذلك المجهول شرطا بكلمة من كلمات الشرط مع اجازة الشرع له ذلك كان دخلت الدار فانت طالق أو على معنى المجهول شرطا له بكلمة الشرط مع اجازة الشارع أيضا بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه كالمرأة التي تزوجها طالق لوقوع الوصف الذي هو الزوج وصفا لامرأة غير معينة والوصف معتبر لتعريفها وحصول تعيينها الذي لا بد لوقوع الطلاق عليها منه لان اضافة الطلاق الى مجهول غير صحيحة واذا اعتبرت ما صار بمعنى الشرط اذ ترتب الحكم عليه تعليق له به كالشرط فيكون شرطا دلالة لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ويتوقف تردد الجزاء عليه وقد وجد هذا فيما نحن فيه فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق الا انه يستقيم هنا ذكر الجزاء بالفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط حقيقة بل شرط معنى فاستقام ذكر الجزاء بالفاء وبدونه أيضا عملا بالشبهين ويسمى هذا النوع شرطا محضا لامتناع وجود علة الحكم بالتعليق فهو اذن ما يمتنع بسبب التعليق به وجود علة الحكم فاذا وجد وجدت ويصير وجود الحكم مضافا الى وجودها دون وجوده

وأما العلامة فهي مجرد الدلالة على الحكم بدون ان تكون مؤثرة فيه ولا مفضية اليه ولا يتوقف وجوده على وجودها فالتوقف على العلامة مجرد العلم بما جعلت علامة عليه وذلك كالأوقات لوجوب الصلاة والصوم المفروضين فانها

بدخولها يعلم وجود وجوبها من غير افضاء ولا تأثير ولا توقف وجود  
الوجوب على ذلك بل قد ينتضي الوقت ويبقى الوجوب. ومن هذا القسم ولادة  
المبانة بثلاث فما دونها والمتوفي عنها زوجها فانها علامة العلوق السابق على الطلاق  
والموت اذا أتت به في مدة تحتمله ولو بلا تقدم حبل ظاهر ولا اعتراف من  
الزوج بالحبل عند ابي يوسف ومحمد فقبلا شهادة القابلة الحرة العدة على الولادة  
لان شهادتها حينئذ ليست الا في تعيين الولد وهو من الامور التي لا يطلع عليها  
الرجال وشهادتها مقبولة فيما لا يطلع عليها الرجال لما روى ابن ابي شيبة  
عن الزهري مرسل مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيره من  
من ولادة النساء وعيوبهن وثبوت نسب الولد انما هو بالفراس السابق على  
الولادة وهو القائم عند العلوق. وقال ابو حنيفة ليست الولادة علامة الا مع  
أحد الامرين الحبل الظاهر قبل الطلاق أو الموت أو اعتراف الزوج به فلا تقبل  
شهادة القابلة دون ذلك لان الولادة والحالة هذه كالعلة لثبوت النسب لانه لا يعلم  
ثبوته الا بها فلا بد لاثباتها من كمال الحجة رجلان أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا  
كان الفرار قائماً أو الحبل ظاهراً أو اقرار الزوج بالحبل فان ذلك دليل  
ظاهر يستند اليه ثبوت النسب وتكون الولادة حينئذ علامة معرفة له

وأما الموانع فهي خمسة كما ذكرها الحنفية أيضاً في كتبهم : الاول ما يمنع انعقاد  
العلة كالحرية في بيع الحر فانها مانعة من كونه بيعاً فالشارع يعتبر الايجاب والقبول  
في بيع الحر عدما لمانع الحرية فهو باطل. وثانيها ما يمنع تمامها وتأثيرها بالفعل في  
ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فان العبد وان كان محلاً صالحاً لا يوجب الحكم لكنه  
غير تام فيه فلا يتم الا بالاجازة لكونه ملكاً لغير البائنه. وثالثها ما يمنع ابتداء  
الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع المالك للمشتري مع كونه مؤثراً حقيقة لكن تأثيره  
يتوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتقاع الخيار يثبت المالك من وقت البيع  
بدون حاجة الى أمر آخر. ورابعها ما يمنع تمام الحكم وان ثبت ابتداءه كخيار  
الرؤية فانه لا يمنع المالك نفسه للمشتري لكن لا يتم المالك بالقبض معه بل يجوز له

قال :

## الكتاب الخامس

### في دلائل اختلاف فيها

وفيه بابان

«الباب الاول في المقبولة وهي ستة : الاول الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى ( خالق لكم مافي الارض . قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده . أحل لكم الطيبات ) وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » قيل على الاول اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى ( وان أسأتم فلها . وقوله ( والله مافي السماوات ) قلنا مجاز لا تقاؤه الائمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس . قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره » أقول لما فرغ من الكتب الاربعة المعقودة للدلة الاربعة المتفق عليها شرع في كتاب آخر لبيان الادلة المختلف فيها وجعله مشتملا على باين : الاول في المقبول منها والثاني في المردود . فأما المقبول فسته : الاول الاصل في الاشياء النافعة هي الاباحة وفي الاشياء الضارة أي مؤلمات القلوب هو الحرمة <sup>(١)</sup> . وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة

الرد بلا قضاء ولا رضا وهذا آية عدم تمام الملك . وخامسها ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بقضاء أو تراض ولو لم لما انفسخ جبراً بالقضاء ولو لم يتم الملك لم يحتج في الفسخ بهما . هذا قليل من كثير لخصناه من بعض الكتب الاصولية للحنفية

كالتحرير وما كتب عليه ومن أراد اوسم من هذا ليزداد علماً فليعه بالمطولات

(١) قال الاسنوى « فاما المقبولة فسته الاول الاصل في الاشياء النافعة

هي الاباحة الخ » أقول حكم المنافع والمضار قبل الشرع أي قبل البعثة لأحد من الرسل قد تقدم في أوائل الكتاب وانه لاحكم قبل الشرع عند معاشر أهل السنة ما تريدية وإشاعة وان المراد من قول الاشعري بالوقف ان الامر

الشرعية وأما قبل وروده فالختار الوقف كما تقدم . ثم استدل المصنف على إباحة المنافع بثلاث آيات : الآية الأولى قوله تعالى ( خلق لكم ما في الأرض جميعاً ) ووجه الدلالة أن الباري تعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد لأن ما موضوعة للعموم لا سيما وقد أكدت بقوله جميعاً واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين ألا ترى أنك إذا قلت الثوب لزيد فإن معناه أنه

موقوف على ورود الشرع فلا حكم قبله لا أنه متوقف ومتردد في وجود الحكم وعدمه وأما حكم المنافع والمضار بعد ورود الشرع فقد اختلف علماء أهل السنة فيها فذهب فريق إلى أن الأصل في المنافع الحل وفي المضار التحريم . وقال فريق الأصل هو التحريم مطلقاً . وقال فريق بالوقف والصحيح هو الأول فالكلام هنا فيما بعد ورود الشرع وأشار المصنف إلى ذلك بالاستدلال على القول بالإباحة بالدليل الشرعي وهو الآية بخلاف قول المعتزلة بالإباحة قبل ورود الشرع فيما لا يدرك فيه العقل من الأفعال مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما ولا يكون ضرورياً المعيشة بأن دليل الإباحة فيه هو الدليل العقلي لا الشرعي إذ المفروض أن ذلك قبل ورود الشرع . ولبيان ذلك قال الأسنوي وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية وأما قبل ورود الشرع فالختار الوقف كما تقدم أي أن الأمر موقوف على ورود الشرع كما تقدم بيانه . استدل القائلون بأن الأصل في جميع الأشياء الخطر بقوله تعالى ( لله ملك السماوات والأرض ) وأمثالها فالأرض وما فيها والسماء وما فيها ملك لله تعالى فلا يجوز التصرف في شيء منها إلا بإذنه . قلنا قوله تعالى ( خلق لكم ما في الأرض جميعاً ) إذن منه بالمنافع منها ومما فيها . واستدل القائلون بالوقف بتعارض الأدلة . قلنا لا تعارض مع وجود المرجح . واستدل القائلون بالتفصيل على الإباحة في الأشياء النافعة بثلاث آيات : الأولى قوله تعالى ( خلق لكم ما في الأرض جميعاً ) فهذه الآية تدل على أن الكل للكل فلا ينافي اختصاص البعض ببعضه فهناك شبه التوزيع والتعيين من دليل منفصل ولا يلزم اختصاص كل شخص بشيء واحد كما ظنه

يختص بنعمه وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه شرطا وهو المدعى . الثانية قوله تعالى ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ) وجه الدلالة ان هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار وحينئذ فيكون الباري تعالى قد أنكر تحريم الزينة التي يختص بها الانتفاع بها لمقتضى اللام كما تقدم وانكار التحريم يقتضي انتفاء التحريم والا لم يحز الانكار واذا انتفت الحرمة تمت الاباحة . وفيه نظر فقد تقدم في أوائل الكتاب<sup>(١)</sup> أن انتفاء الحرمة لا يوجب الاباحة . الآية الثالثة قوله تعالى ( أحل لكم

العلامة السيلكوتى وما : في قوله تعالى ما في الارض عامة للارض وما فيها ان أردنا بالارض جهة السفلى كما يراد بالسماء جهة العلو فشمّل السماء وما فيها أو أنها تم الارض أيضا باعتبار أنها تعم كل جزء من اجزائها فان من جملة ضروراتها ما فيها ضرورة وجود الجزء في ضمن الكل والمغايرة اعتبارية وان لم يرد ذلك بل اردنا ظاهر اللفظ كانت عامة لجميع ما في الارض دون الارض والتزم ذلك بعض المفسرين واستغنى عن العموم للارض نفسها هنا بتقديم الامتنان بنفس الارض في قوله تعالى ( وجعل لكم الارض فراشا ) أي اوجد لكم الارض حاله كونها مفترشة لكم أي مهددة لكم كما في قوله تعالى ( جعل لكم الارض مهادا ) أي مذلة كما في قوله تعالى ( هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه ) فلانحتاجون للسعى في جعلها كذلك . الثانية قوله تعالى ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ) أي قل يا محمد على طريق الانكار من حرم ومنع زينة الله من الثياب وكل ما يتجمل به التي أخرج الله لعباده أي خلقها لنفعهم من النبات كالقطن والكتان ومن الحيوان كالحرير والصوف والابواب ومن المعادن كالخواتم والدروع . والطيبات من الرزق أي المستلذات من المساكل والمشارب من لحوم الحيوانات وشحومها وألبانها فدلّت هذه الآية على أن الاصل في المطاعم والملابس وأنواع التجملات الاباحة لان الاستفهام في من للانكار كما قلنا . ومن هذا تعلم ان هذه الآية تدل على ان الاصل في هذه الاشياء التي هي من انواع الزينة وكل ما يتجمل به ومن الطيبات من الرزق هو الاباحة (١) قال الاسنوي « وفيه نظر فقد تقدم في أوائل الكتاب الخ » أقول

ان محل ما تقدم اذا لم توجد قرينة تدل على تعين الاباحة عند انتفاء الحرمة وقد وجدت القرينة هنا فان هذه الآية قد تقدم قبلها قوله تعالى ( يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المفسرين ) قيل ان المعنى خذوا زينتكم أى ثيابكم لمواراة عوراتكم لان الامر للوجوب والواجب اما هو ستر العورة عند كل مسجد أى طواف أو صلاة والى ذلك ذهب مجاهد وابو الشيخ وغيرهما مستدلين على ذلك بان الآية نزلت على ما روى عن ابن عباس انه كان اناس من الاعراب يطوفون بالبيت عراة حتى ان كانت المرأة تطوف بالبيت وهى عريانة فتعلق على سفلهما سيوراً مثل هذه السيور التى تكون على وجه الحجر من الذباب

اليوم يبدو بعضه أو كله وما بدا منه فلا أحله

فانزل الله هذه الآية . وحمل بعضهم الزينة فى الآية على لباس التجميل لانه المتبادر منه ونسب الى الباقر رضى الله عنه . روى عن الحسن السبط رضى الله عنه انه كان اذا قام الى الصلاة لبس اجود ثيابه فقيل له يا ابن بنت رسول الله لم تلبس اجود ثيابك فقال ان الله جميل يحب الجمال فاتجمل لربى وهو يقول خذوا زينتكم عند كل مسجد فاحب ان ألبس أجمل ثيابى . ولا يخفى ان الامر حينئذ لا يحمل على الوجوب لظهور ان هذا التزين مسنون لا واجب كما ان الآية على الاحتمال تشير الى سفية التجميل لانها لما دلت على وجوب أخذ الزينة لستر العورة عند ذلك فهم فى الجملة حسن التزين بلبس ما فيه حسن وجمال عنده ( وكلوا واشربوا ) مما طاب لكم قال السكبي كان أهل الجاهلية لا يأكلون من الطعام الا قوتا ولا يأكلون دسماً أيام حجهم يعظمون بذلك حجهم فقال المسلمون يا رسول الله نحن أحق بذلك فانزل الله الآية . ومن هذا يظهر وجه ذكر الاكل والشرب هنا ( ولا تسرفوا ) بتحریم الحلال كما هو المناسب لسبب النزول أو بالتعدي الى الحرام كما روى عن ابن زيد أو بالافراط فى الطعام والشرب كما ذهب اليه كثير وأخرج ابو نعيم عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال «اياكم والبطنة من الطعام والشراب

الطيبات) <sup>(١)</sup> وجه الدلالة أن اللام في لكم تدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات والا يلزم التكرار بل المراد بها ما لاستطيقه النفس لأن الأصل عدم معنى ثالث . وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» <sup>(٢)</sup> وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفى الضرر مطلقاً لأن النكرة المنفية تعم

فانها مفسدة للجسد موروثة للسمع مكسلة عن الصلاة وعليكم بالقصد فيهما فانه أصلح للجسد وأبعد من السرف وإن الله تعالى ليبغض الحبر السمين وإن الرجل لن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه» ولا شك أن قوله تعالى قل من حرم زينة الله الآية إنما سيق للانكار على من حرم هذه الزينة والاكل والشرب اللذين اباحهما الله في الآية قبل ذلك وأيضاً قوله تعالى بعد ذلك (قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة) أي هي لهم بالاصالة ولنغيرم بالتبع أو هي لهم غير خالصة من الهموم والاحزان والمشقة وهي خالصة لهم يوم القيامة من ذلك وهذا أيضاً يدل على أن الانكار إنما هو على تحريم المباح

(١) قال الاسنوي «الثالثة قوله تعالى (أحل لكم الطيبات)» هذه الآية وقعت جواباً لما قبلها قال تعالى (يسئلونك ما إذا أحل لهم) ومقتضى الآيات السابقة أن المسئول عنه ما أحل من المطاعم والمأكول أو ما أحل من الصيد والذبائح والطيبات ما لم تستخبه الطباع السليمة ولم تنفر عنه وإلى ذلك ذهب البلخي وعن أبي علي الجبائي وأبي مسلم هي ما أذن سبحانه في أكله من المأكولات والذبائح والصيد وقيل ما لم يرد بتحريمه نص أو قياس ويدخل في ذلك الاجماع اذ لا بد من استناده لنص وإن لم تقف عليه والطيب على هذين القولين بمعنى الحلال وعلى الاول بمعنى المستلذ المستطاب وقد جاء بالمعنيين وسيأتي في كلام الاسنوي أن المتعين هو الاول والا لزم التكرار

(٢) قال الاسنوي «وأما المضار فاستدل على تحريمها المصنف بقوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار الخ» أقول معنى الحديث أن الانسان لا يضر نفسه ولا يضر غيره فالمعنى لا ضرر تدخلونه على أنفسكم ولا ضرار لغيركم



وهذا النفي ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً بل على الجواز<sup>(١)</sup> وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى . قوله « قبل على الاول » أي اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحة المنافع بوجهين : أحدهما لان لم أنعم أن اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها قد تجيء لنفي النفع كقوله تعالى ( وان أسأتم فلها ) وقوله تعالى ( والله ما في السماوات وما في الارض ) أما في الآية الاولى فلانها لا اختصاص الضرر لا اختصاص النفع وأما في الآية الثانية فلتنزيهه تعالى عن الانتفاع به . وأجاب المصنف بأن استعمال اللام في غير النفع مجاز لا تناسق أئمة اللغة على أن اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقته المعروفة والا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه ان تكون اللام حقيقة في الاختصاص النافع حينئذ فيكون استعمالها في غيره مجازاً لانه خير من الاشتراك . ولقائل أن يقول هذا يناقض ما ذكره في القياس من كون اللام حقيقة في التعليل<sup>(٢)</sup> وأيضاً فان أهل اللغة لم يخصصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل

(١) قال الاسنوى « وهذا النفي ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً الخ » أقول أي لان كلا من الضرر والضرار واقع وموجود بكثرة فلا يصح أن يراد نفي امكانه ولا نفي وقوعه فتعين أن يكون المراد لا يجوز الضرر والضرار في ديننا وهذا الحديث رواه ابن ماجه وغيره

(٢) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول هذا أيضاً يناقض ما ذكر في القياس الخ » أقول هذا انما يرد على المصنف في دعواه اتفاق أهل اللغة على انها للملك ولا يرد على دلالة الآية في ذاتها على ذلك لان الآية باتفاق المفسرين مفسوخة مسوقة في معرض الامتنان ولا يمتن الا بالجائز فتعين أن تكون اللام في الآية للملك وان معناه الاختصاص النافع كما ذكرنا فكان الاجدر بالمصنف أن يقول لان اللام في الآية للملك وان معناه الاختصاص النافع بقريضة سوقها للامتنان فلا تصلح اللام فيها أن تكون للعلة ولا لما يشمل الاختصاص الضار نعم اذا قلنا ان معنى قول المصنف لاتفاق أهل اللغة على انها للملك أنهم اتفقوا على أنها تكون للملك وقوله ومعناه الاختصاص النافع كلام مستأنف بيان لما يتعين ارادته في الآية

قالوا أنها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا وأما قولهم الجبل للفرس فهو انما يدل على صحة استعمالها فيه لأعلى تقي استعمالها في الاختصاص الذي لا ينفع فانه يحتمل ان تكون موضوعة لمطلق الاختصاص ودعواه أولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز . الاعتراض الثاني سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذي افادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالخلقوات على وجود الصانع تقع عظيم وأجاب المصنف بان الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح أن يستدل من نفسه على خالقه فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الآيات على غير الاستدلال فكثيراً للفائدة وفراراً من تحصيل الحاصل قال :

« الثاني استصحاب حجة خلافاً للحنفية والمتكلمين . انما أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاءه . ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام لجواز النسخ . ولما كان الشك في الطلاق كالشك في النكاح . ولان الباقي يستغنى عن سبب أو شرط جديد بل يكفيه دوامها دون الحادث . ونقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لانهاية له فيكون راجحاً » أقول الدليل الثاني من الأدلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الاول والسين فيه للطلب على القاعدة <sup>(١)</sup> ومعناه

من معنى الملك الذي هو مطلق الاختصاص وهو الاختصاص النافع بقرينة سوق الآية للامتنان كما ذكرنا يندفع اعتراض الاسنوى على المصنف أيضاً

(١) قال الاسنوى « أقول الدليل الثاني من الأدلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني النسخ » اعلم أنه قد اشتهر أن الاستصحاب حجه عند الشافعية وليس بحجة عند الحنفية والمتكلمين . ولبیان حقيقة الخلاف وموضعه نقول ان في الاستصحاب طريقتين احدهما أننا لا نثبت الآن بالاستصحاب حكماً والخلاف بعد ذلك على هذه الطريقة في مواضع : الاول

أن المناظر يطلب الآن صحة ماضى كاستدلال الشافعية على أن الخارج من  
 في استصحاب العام والنص هل يستصحبان قبل لخاص والناسخ قال ابن السمعاني  
 نعم ولكن ليس ذاك استصحاباً لأن الدليل قائم وهو العام والنص وكذلك في دليل  
 العقل براءة الذمة قال ابن السمعاني انما وجب استصحاب براءة الذمة لان دليل  
 العقل في براءة الذمة قائم في موضع الخلاف أيضاً كما في العام والنص فوجب الحكم  
 به وأما في استصحاب الاجماع في موضع الخلاف فالاجماع الذي كان دليلاً على  
 الحكم قد زال في موضع الخلاف فوجب طلب دليل آخر وبناء على ذلك قال  
 ابن السمعاني أن الصحيح من مذهبنا انكار الاستصحاب جملة اهـ . فقول الشافعية  
 أن الاستصحاب حجة مرادهم أن قيام الدليل الآن هو الذي أثبت الحكم الآن  
 والحنفية يقولون ان المثبت للحكم الآن هو الدليل القائم الآن ان وجد ولذلك قال  
 صاحب جمع الجوامع في شرح مختصر ابن الحاجب وهذه الطريقة التي سلكها  
 ابن السمعاني عندنا حسنة وقد سبقه اليها امام الحرمين وهي تقرب من أن الخلاف  
 فيما عدا استصحاب الاجماع لفظي وبه صرح امام الحرمين . والمختار عندنا منع  
 تسميته بالاستصحاب فان في اطلاق هذا الاسم ايها أن الحكم مستند الى  
 الاستصحاب وليس هو مستنداً الا الى الدليل القائم الذي استصحبناه وهو  
 مصاحب لنا وقت الحكم فالاستصحاب فعلنا والقاضى هو الدليل المستصحب  
 وكذلك من يستصحب حال الاجماع بعد طريان الخلاف لا يرى الاستناد الا الى  
 الاجماع فان الاستصحاب نفسه ليس بدليل اهـ . وهذا كله مبني كما ترى على اننا  
 ثبت الآن بالاستصحاب حكماً فنقول المثبت له هو دليله لا الاستصحاب .  
 الطريقة الثانية هو ما نقله صاحب جمع الجوامع أيضاً في شرح المختصر عن ابن  
 السمعاني وهي أنه ليس في الدوام اثبات وانما هناك استمرار ما كان لعدم طريان  
 ما يدفعه والدليل انما يحتاج اليه في الاثبات لا في الاستمرار وحينئذ لا حاجة  
 الى الاستصحاب حتى يكون دليلاً وفيه أنه مبني على ضعيف وهو أن الباقي  
 حال البقاء لا يحتاج الى مؤثر والحق خلافه كما في كتب الكلام . اذاقرر هذا  
 فاعلم أن ما نقله صاحب جمع الجوامع عن ابن السمعاني من أن الاحكام مستندة

غير السبيلين لا ينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه الى أدلتها دون الاستصحاب هو معنى قول الحنفية ان الاستصحاب ليس بدليل كما أوضحه السعد في التلويح ونقل ابن الحاجب أن الحنفية قالوا ليس بحجة مطلقا قال صاحب جمع الجوامع في شرحه وقيل انما لم يحتجوا به في الامر الوجودي لا مطلقا ثم اختلفوا فمنهم من جوز الترجيح به ومنهم من لم يجوز به والذي صرح الحنفية به في كتبهم أنه لا يكون حجة على الغير ولكن يصلح لابتداء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لافي اثبات الملك له في مال مورثه وهذا قول منهم بالتفصيل اه . وقال السعد في التلويح بعد نحو ما تقدم عن ابن السمعاني بقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق اسبابها مع عدم ظهور المناقض لا الى أن كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال أن الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للاثام على الغير اه . فقوله وهذا ما يقال الى آخره يفيد أنه انما لا يكون حجة في الاثبات والاثام على الغير أما في غير ذلك سواء كان اثباتا لما كان ثابتا أو نفيًا لما كان منفيًا فهو حجة أي صالح للعذر والدفع فهو مقيد للعموم كالذي قال صاحب جمع الجوامع انه صرح به الحنفية في كتبهم فيوافق ما نقله ابن الحاجب أيضا خلافا لما حكاه صاحب جمع الجوامع في شرحه بقبيل . والحاصل ان الحنفية نقوا حججته مطلقا أي سواء في الثبوت الاصلى والنفي الاصلى وثبوت ما لم يكن والاثام على الغير اما الثبوت الاصلى والنفي الاصلى فلاستنادهما الى دليلهما وأما اثبات ما لم يكن والاثام الغير فلان ما لم يكن الاصل عدمه فلا يقوى الاستصحاب على اثباته وأما الاثام الغير فلان الحكم كما يحتاج لدليل ابتداء يحتاج له دواما بناء على ان الباقي يحتاج في بقاءه الى المؤثر وهو الحق وأما الصلاحية للدفع عما كان قائمتها الحنفية لان ثبوت الشيء في الزمان الاول من غير ظهور مزيد يرجح ظن بقاءه في الزمان الثاني لان ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لان الباقي يستغنى عن سبب جديد بدوام علته بخلاف الحادث فانه يحتاج لعلّة جديدة

فيكون مرجوحاً وحينئذ للشافعية أن يقولوا كما قال السعد في التلويح ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يفيد ظن البقاء كما عرفه به الحنفية والظن واجب الاتباع فلا مانع من جعل الاستصحاب حجة لاثبات ما لم يكن والالزام على الغير فتحصل من جميع هذا ان الحنفية خالفوا في حجبة الاستصحاب في ابقاء ما كان على ما كان اثباتاً أو نقياً سواء كان ذلك عدماً أصلياً أو موهوماً أو نصاً أو مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه لكن قالوا انه يصلح في ذلك للدفع وفي حجبيته لالزام الخصم لكن خلافهم في الاول يشبه الخلف اللفظي اذ الحكم ثابت عند الحنفية وعند الشافعية وان كان ثبوته عند الحنفية بدليله من عام أو نص أو عقل أو تحقق السبب وعند الشافعية بالاستصحاب الا عند امام الحرمين وابن السمعاني وتابعهم صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر بخلاف خلاف الحنفية في الثاني فانه ينبغي عليه عدم الزام الخصم بالاستصحاب بل لا بد من اقامة الدليل الاصلى. فان قلت بقي قسم رابع زعم صدر الشريعة من الحنفية ان الشافعية يخالفون الحنفية فيه وهو ما ليس عدماً أصلياً ولا موهوماً ولا نصاً ولا دل الشرع على ثبوته لوجود سببه كحياة المفقود فانه قال فيرث عند الشافعي لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت. قلت هذا غلط فان الذي نقله الرملى وابن حجر عن الغزالي انه اذا حكم بموته بعد موت مورثه لا يرث للشك في حياته وعليه جرى الجلال المحلى في بيان القول بانه حجة في الدفع لافي الرفع حيث قال كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فانه دافع وليس برافع اذ لا يظن ارثه الا بعد موت مورثه وقبل الحكم بموته فانه دافع للارث منه وليس برافع لعدم ارثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت له الاستصحاب ملكاً جديداً اذا اصل عدمه اهـ. فليس هذا القسم من محل النزاع بين الحنفية والشافعية خلافاً لما قاله صدر الشريعة وخلافاً لما قاله صاحب خواتم الرحموت على مسلم الثبوت أيضاً حيث قال ومن ثمرات الخلاف

المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقدانه فهو الآن حي أيضاً باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لأن حياته الآن غير معلومة والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله أيضاً عندنا فن قال بكونه حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لا يقول يقول لأن الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه مورثاً فافهم اهـ . فادخله في محل النزاع وجعله ثمرة الخلاف غلط من قائله ولذا ضممه صاحب جمع الجوامع بحكايته بقيل اشارة الى انه ليس مما نحن فيه ومن هنا مثل الجلال بحياة المفقود فصاحب هذا القيل من الشافعية دون الحنفية لجملة الاستصحاب حجة يقع به الالتزام والحنفية انما جعلوه دافعاً فقط وان وافقهم في عدم توريثه كما هو معتمد الشافعية وان قال في شرح الترتيب انه حينئذ يرث ويرد ارثه على ورثته لكونه خلاف ما عولوا عليه . ولهذا كله قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال قال علماؤنا استصحاب عدم الاصل هو نفى ما نفاه العقل ولم يثبت الشرح كوجوب صوم رجب حجة جزماً واستصحاب العموم او النص الى ورود المغير من مخصص او ناسخ حجة جزماً فيعمل بهما الى وروده وقد تقدم ان ابن مريج خالف في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستصحاب ما دل الشرح على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء حجة مطلقاً وقيل حجة في الدفع عما ثبت له دون الرفع به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود الى آخر ما تقدم . وقيل حجة بشرط ان لا يعارضه ظاهر مطلقاً وقيل ظاهر غالب قيل مطلقاً وقيل ذو سبب فان عارضه ظاهر مطلقاً أو بشرط على الخلاف قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعي في تعارض الاصل والظاهر والتقييد بذی السبب ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيراً واحتمل كون التغير به وكونه بغيره مما لا يضر كطول المسكت فان استصحاب طهارته الاصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الاصل والحق التفصيل أي سقوط الاصل ان قرب العهد بعدم تغيره واعتماده ان بعد العهد بعدم تغيره

ولا يحتاج باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف أي اذا أجمع على حكم في حال  
واختلف فيه في حال أخرى فلا يحتاج باستصحاب تلك الحال في هذه خلافاً للزني  
والصير في وابن مريج والآمدى في قولهم يحتاج بذلك . مثاله الخارج النجس من  
غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا استصحاباً لما قبل الخروج من بقائه المجمع  
عليه . فعرف مما ذكر ان الاستصحاب الذي قلنا به دون الحنفية وينصرف الامم  
اليه ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الاول لفقدان ما يصلح للتغيير من  
الاول الى الثاني فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصة  
تزوج رواج السكامة بالاستصحاب أما ثبوته أي الأمر في الاول لثبوته في الثاني  
فقلوب أي فاستصحاب مقلوب كأن يقال المسكيال الموجود الآن كان على عهده  
صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال في الماضي وقد يقال فيه أي في الاستصحاب  
المقلوب ليظهر الاستدلال به لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس لكان غير ثابت  
أمس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه فيقضى استصحاب أمس الخالي عن الثبوت  
فيه بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك لانه مفروض الثبوت الآن فدل ذلك على انه  
ثابت أمس أيضاً اهـ . فأشار الجلال بتفسيره العدم الاصل بقوله وهو نفي ما نقاه  
العقل الخ الى ما قاله صاحب جم الجوامع في شرح المختصر حيث قال الاكثر  
على ان الاستصحاب حجة سواء كان في النفي أم في الاثبات ولا يجنى عليك ان له  
في النفي حالتين لانه اما ان يكون عقلياً أو شرعياً وليس له في الاثبات الا حالة  
واحدة لان العقل عندنا لا يثبت حكماً وجودياً ألبتة . وأما النفي فاما كان منه شرعياً  
كقوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيجادون خمسة أوسق صدقة» فليس له فيه أيضاً  
مدخل كالوجودي وما كان منه عقلياً وهو الذي عرف بالبقاء على العدم الاصل  
لا بتصريح الشارع كنفي وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال فالعقل يدل عليه  
بطريق الاستصحاب الى ان برد السم الناقل عنه اهـ . فنفي العقل له مأخوذ  
من بقاءه على عدمه الاصل لا انه يقضى فيه بالنفي لقبح فيه وبه يظهر انه  
لا يلزم من العقل له ان يكون محالاً لان نفي العقل للشيء اهم من أن يتصور

وجوده أو لا وأشار الجلال بقوله في استصحاب العدم الاصلى واستصحاب العموم أو النص الى ورود المنير حجة جزماً الى أن استصحاب العدم الاصلى والعموم والنص ليس فيها خلاف لأحد واما خلاف ابن سريج فلا ينافي هذا لانه قائل بوجوب البحث فاذا بحث فلم يجد عمل باستصحاب الحال فهو قائل بأن الاستصحاب حجة لكنه بعد البحث عن المخصص وان الخلاف الذى حكاه صاحب جمع الجوامع فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه خلاف خاص بالشافعية . وأما خلاف الحنفية والشافعية في هذه الثلاثة فحاصله كما قدمناه ان الشافعية يقولون الاستصحاب فيها حجة يثبت الحكم بها ويلزم بها الخصم . والحنفية يقولون الحجة هو الدليل الاصلى وهو العقل في العدم الاصلى والعام والنص والسبب أما الاستصحاب فلا يثبت حكماً ولا يلزم خصماً . وقد علمت انه يشبه الخلاف القفطى وان مذهب الشافعية على ما قاله امام الحرمين وابن السمعاني عين مذهب الحنفية . وأشار الجلال في تمثيل ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه بقوله كثبوت الملك بالشراء الى ان استصحابه حجة في الدفع والرفع أما الدفع فقباً لو ادعى شيئاً وشهدت بينة بانه كان ملكاً للمدعى بشرائه فانه يعمل باستصحاب ملكه ويعطاه وأما الرفع فقباً لو أتلف انسان شيئاً وشهدت بينة بانه كان ملكاً فريد فانه يعمل باستصحاب ملكه ويثبت له البدل في مال المتلف فان ذلك رفع لما ثبت له من عدم استحقاقه في مال غيره شيئاً والحكمان جميعاً يقول بهما الحنفية والشافعية الا أن المعمول به عند الحنفية دليل الملك وهو الشراء وعند الشافعية هو الاستصحاب . فللاشارة الى هذه الدقيقة قال الجلال كثبوت الملك بالشراء فان هذا القدر متفق عليه والخلاف فيما اثبتته هل هو الاستصحاب بذلك يقول الشافعية أو هو السبب وهو الشراء بذلك يقول الحنفية . وللإشارة الى ان الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه خاص بالشافعية قول المصنف والحق التفصيل فإشار الى اننا متى قلنا ان الاصل يسقط ان قرب العهد بعدم تغيره كان حرب العهد بعدم تغيره هو الصالح للتغير لا الاستصحاب فتخرج المسئلة حينئذ عن



ضابط ما يقال فيه بالاستصحاب فان ضابطه فقدان ما يصلح للتغيير اما بغير هذا التفصيل فتكون داخله فيه ولذلك حكم بضمف ما قبل هذا التفصيل وجعله خلاف الحق لعدم صلاحية ما غير فيه للتغيير وهذا كله خاص بمذهب الشافعية ولذلك قال صاحب جمع الجوامع تقريرا على ما قدمه من الاقسام فعرف ان الاستصحاب الخ فاشار الى أنه عرف بمحصره الاقسام فيما ذكرناه ان ما انتفى فيه ما اشتركت فيه وهو ثبوت أمر في الزمن الثاني الخ كحياة المفقود فانه لم يفقد فيها ما يصلح للتغيير بل وجد وهو الشك في حياته ليس من الاستصحاب الذي يقول به الشافعية مخالفين للحنفية ويظهر أيضاً ان القولين الاولين لا خلاف فيهما للشافعية ولذا قال الجلال فيهما حجة جزما دون مطلقا ولا للحنفية بهذا الخلاف الموجود في الثالث انما قالوا الاستصحاب ليس بدليل بل الدليل الاصل على ما فصلنا من قبل فاحرص على هذا فتندفع عنك الشكوك . وأما قول الجلال في التمثيل للاستصحاب المقلوب كأن يقال في المكيال الموجود الآن الخ فعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر كما اذا وقع النظر في المكيال هل كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال نعم اذ الاصل موافقة الماضي للحال . ثم قال وطريقك في المقلوب ان تقول لو لم يكن الثابت الآن ثابتا أمس لكان غير ثابت اذ لا واسطة واذا كان غير ثابت قضى الاستصحاب بانه الآن غير ثابت لكنه ثابت فدل على انه كان ثابتا أيضاً فافهم ذلك اه وحاصله ان ثبوته الآن علامة على ثبوته في الماضي اذ لو لم يكن ثابتا فيه لاختلاف الحالان والاصل توافقهما اه ملخصا مع زيادة للايضاح . ومن هذا تعلم ان المراد من قول الاسنوي وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الاول اه ان الحكم على وجه ما ذكر لفقدان ما يصلح للتغيير من الاول للثاني وأما ما لم يفقد فيه ما يصلح للتغيير بل وجد كحياة المفقود فانه وجد فيها ما يصلح للتغيير وهو الشك في حياته فليس من الاستصحاب الذي يختلف فيه الحنفية والشافعية . وأما خلاف الحنفية والشافعية في استصحاب عدم

اجماعاً<sup>(١)</sup> فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الامام والآمدى وأتباعهم اخلاقاً  
لجمهور الحنفية والمنتكلمين<sup>(٢)</sup>. قوله «لنا» أي الدليل على أنه حجة وحقان : أحدهما

الاصلى واستصحاب العام والنص الى ورود التفسير واستصحاب ما دل الشرع  
على ثبوته لوجود سببه فهذه الاقسام الثلاثة هي التي وقم فيها الخلاف بمعنى ان  
الشافعية يقولون ان الاستصحاب فيها حجة يثبت بها الحكم ويلزم بها الخصم  
والحنفية يقولون الحجة هو الدليل الاصلى كالعقل والعام والنص والسبب اما  
الاستصحاب فلا يثبت حكماً ولا يلزم خصماً هذا تحريز محل النزاع في هذا  
المبحث وانما اطلقنا فيه لانه من المداحض التي زلت فيها اقدام الناظرين خصوصاً  
الكاتبين على جمع الجوامع وشرحه لما فيه وفي شارحه الجلال من الاشارات  
الحنفية التي لا يهتدى اليها الا خول الرجال الذين أمدهم الله بالهام الصواب كشيخنا  
الشرينى ومن كان على قدمه في صفاء السريرة ونور البصيرة والله الموفق

(١) قال الاسنوى « كاستدلال الشافعية على ان الخارج من بين السبيلين  
لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان الخ » أقول هذا من قبيل الاستدلال  
باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف وقد علمت ان صاحب جم الجرامع قال  
ولا يحتاج باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف خلافاً للزنى والصيرفى وابن  
صريج والآمدى اه. قال الجلال في قولهم يحتاج بذلك مثاله الخارج النجس من  
غير السبيلين الى آخر ما قاله الاسنوى فما جرى عليه الاسنوى هو قول من ذكروا  
وهو خلاف الراجح عند الشافعية لان شرط الاستصحاب الذى يقول الشافعية  
بحجته ان لا يوجد مرجح ما يصلح للتغيير وهنا قد وجد . قال صاحب جم  
الجوامع في شرح المختصر تمليلاً لقوله ولا يحتاج باستصحاب حال الاجماع الخ  
لانه طرأ شيء يصلح ان يكون مغيراً اه أى وهو خروج الخارج النجس من غير  
السبيلين فلا يستدل به اتفاق بين الحنفية والشافعية فهو خارج من محل الخلاف  
على الصحيح عند الشافعية لعدم دخوله تحت الضابط الذى قدمناه

(٢) قال الاسنوى « خلافاً لجمهور الحنفية والمنتكلمين » أى وللصحيح من

مذهب الشافعية أيضاً

ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لاقطعاً ولا ظناً فانه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب<sup>(١)</sup> قال المصنف «ولولا ذلك» أي ولولا أن ماثبت في الزمان الاول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق

(١) قال المصنف «لنا ان ماثبت ولم يظهر زواله الخ» أي الدليل على انه حجة وجهان : أحدهما ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله الخ وحاصله انه يلزم من عدم حجية الاستصحاب أمور ثلاثة كلها باطل بالاتفاق الاول ان تقرر المعجزة متوقف على استمرار العادة واستمرار العادة متوقف على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان وذلك هو استصحاب الحال بالمعنى المذكور فتوقفت حجية المعجزة على استصحاب الحال والمعجزة حجة في الحال الثاني اتفاقاً فتوقفت عليه وهو بقاء ما كان على ما كان حجة أيضاً . الثاني ان ثبوت الاحكام التي كانت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم في زماننا متوقف أيضاً على بقاء ما كان على ما كان فلو لم يكن الاستصحاب موجباً لغلبة ظن بقاءها لم يجزم بثبوتها ولكن الاتفاق على الجزم بذلك وما ذلك الا لان الاستصحاب حجة . الثالث انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لكان الشك في الطلاق في انه حصل او لا كالشك من النكاح في انه حصل او لا لما ذكره من تساويهما فيلزم اباحة الوطء فيهما أو حرمة فيهما مع ان الاتفاق على انه اذا تبين النكاح وشك في الطلاق يباح الوطء بخلاف ما اذا شك في حصول النكاح فانه لا يباح الوطء وما ذاك الا لحجية استصحاب النكاح المبيح للوطء في حال الشك في الطلاق واستصحاب كونها اجنبية عند الشك في النكاح . وأقول اجاب الحنفية عن هذا بجميع وجوه الثلاثة بان هذه اللوازم الثلاثة انما ثبت بناء على قولهم ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لاقطعاً ولا ظناً فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن الخ وهذا القول ممنوع بأنه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجة الشرعية والكلام فيها اذ يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كون الظن حجة شرعية

أحدها أن لا تتقرر معجزة أصلاً لان المعجزة أمر خارق للمادة متوقف على استمرار المادة فانه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للمادة واستمرار المادة متوقف على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للمادة الا أن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي اعتقاد

والاجماع على اتباع الظن انما هو في الظن الذي حدث بنصب الشارع على انه يجوز ان يرد الظن الذي حدث فيما حدث الى ما ثبت به الاصل كلاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل هناك البقاء لبقاء الانشاء ما لم يطرأ عليه مزيل وهذا لا يناق ما ادعيناه من أن موجب الوجود لا يوجب البقاء لانه كان رفع ايجاب كلي لا انه كان سلباً كلياً . وأجابوا عن كل واحد من هذه الثلاثة تفصيلاً فاجابوا عن الاول بان قولكم يلزم من القول بان الاستصحاب ليس بحجة ان لا تقرر معجزة أصلاً لان المعجزة أمر خارق للمادة الى آخر ما ذكرتم غير مسلم لاننا نمنع الملازمة لجواز أن نقول ان تقرر المعجزة انما كان بناء على وجود سببه ودليله لا على الاستصحاب والحكم وهو تقرر المعجزة المتوقف على استمرار المادة متفق عليه ولكن الحنفية يقولون انما استمرت لوجود الدال الدال على استمراره لا لكون الاستصحاب حجة . وعن الثاني بان قولكم يلزم على نفي حجية الاستصحاب ان لا تثبت الاحكام في عهد النبي الخ غير مسلم ايضاً لاننا نمنع الملازمة لجواز تواتر الشرائع وايجاب الشارع العمل بها الى ظهور الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا تحتاج الى الاستصحاب أصلاً على ان القطع ببقاء الشرائع بناء على الاستصحاب لم يقل به أحد بل القطع فيما قام على بقاء دليل قطعي كالشرعية المطهرة لسيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه لدلالة الحجج القاطعة على بقائها الى يوم القيامة وبعض احكام الشرائع السابقة الباقية انما هو بالدلائل القاطعة قال تعالى ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ) . وعن الثالث بان الانقائات كالطلاق والنكاح وسائر العقود والوضوء ونحو ذلك قام الدليل على انها توجب احكاماً باقية الى

أنه لو وقع لم يقع الا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة .  
 الثانى أن لا تثبت الاحكام النابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة اليها لجواز المسخ فانه اذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاؤها مساويا لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح . الثالث أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى وحينئذ يلزم ان يباح الوطء فيهما أو يحرم فيهما وهو باطل اتفاقا بل يباح

ظهور الناقض ببقاء حكم النكاح الدليل الدل على قيام النكاح الى أن يوجد ما ينقضه ييقن فالشك في الطلاق لا يفيد الحكم بالحرمة لان اليقين لا يرتفع بالشك وكذلك حرمة الاجنبية نائمة بدليلها وهى باقية ببقاء دليلها الى ظهور الناقض وهو النكاح المتيقن . واعلم ان ابن الهمام في التحرير وصاحب مسلم الثبوت فيه وكثيراً غيرهم حكوا الخلاف في حجية الاستصحاب فقال السكالك وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية السمرقنديين منهم ابو منصور الماتريدى واختاره صاحب الميزان والحنابلة مطلقاً أى للاثبات والدفع . وقال ابو زيد الدبوسي وشمس الأئمة ونحو الاسلام وصدر الاسلام . وتابعوهم هو حجة للدفع لا للاثبات . والوجه ليس حجة اصلاً كما قال الكثير والدفع استمرار عدمه أى عدم ذلك الامر الطاريء الاصلى ما تحقق وجوده لان موجب الوجود ليس موجب بقائه أى بقاء الوجود كيف لا وبقاء الشيء غير وجوده لان بقاء الوجود هو استمرار الوجود بعد الحدوث . ثم استدل لكل فريق ثم قال واعلم ان مدار الخلاف في كون الاستصحاب حجة او لا مبني على ان سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء فقالوا أى الشافعية وموافقوهم نعم فليس الحكم به أى بالاستصحاب حكماً بلا دليل والحنفية قالوا لا اذ لا بد في الدليل من جهة يستلزم بها المطلوب وهى أى الجهة المستلزمة له منتفية في حق البقاء فتفرعت الخلافات بين الحنفية والشافعية فيرث المفقود من مات من ورثته في

لشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح . الدليل الثاني أن بقاء الباقي راجح على عدمه وإذا كان راجحاً وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى <sup>(١)</sup> ووجه رجحانه من وجهين :

فببته عنده أى عند الشافعي صملاً باستصحاب حياته المفيدة لاستحقاقه لا عندهم أى الحنفية لأن الارث من باب الاثبات وحياته بالاستصحاب فلا توجب استحقاقه اذ موضحاً من شرح التقرير عليه ومثله في مسلم الثبوت وشرحه وغيرها . وقد علمت ان الشافعية ما عدا امام الحرمين وابن السمعاني يخالفون الحنفية في الاقسام الثلاثة التي قدمناها فقط وهي استصحاب العدم الاصلى واستصحاب العام أو النص الى ظهور الخاص وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه لان هذه الثلاثة لم يوجد فيها ما يصلح للتغيير واما ما يوجد فيه ما يصلح للتغيير كالمفقود ونحوه فلا يخالفون الحنفية في انه ليس بحجة لحكم المفقود عندهم كحكمه عند الحنفية وان ما نقله الحنفية عنهم على خلاف ذلك قالوا انه غلط وانهم لا يقولون به وقد علمت ان خلافهم في الاقسام الثلاثة معناه انهم لا ينكرون وجود الدليل وهو العقل في استمرار العدم الاصلى والعام والنص في استمرارها الى ظهور الخاص وجود السبب فيما دل الشرع على ثبوته مع وجود سببه لكنهم ما عدا امام الحرمين وابن السمعاني مع ذلك ينسبون استمرار الحكم الى الاستصحاب لا الى الدليل والحنفية ينسبون استمرار الحكم الى وجود دليله لا الى الاستصحاب ووافقهم امام الحرمين وابن السمعاني وادعوا ان ما قالاه هو مذهب الشافعية ومال اليه صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر كما قدمنا كل ذلك مفصلاً . ومن هذا تعلم ان هذا البحث من المداحض التي زلت فيها اقدام خول العلماء الا من عصمه الله بفضله نخذ هذا وكفى شاكراً نعمة الله فانه ملهم الحق والصواب

(١) قال الاسنوي « الدليل الثاني ان الباقي راجح على عدمه وإذا كان

راجحاً وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى » أقول قد تقدم ان الحنفية لا يسلّمون الرجحان ولئن سلموه فلا يلزم من رجحانه ان يكون حجة شرعية والكلام فيها اذن لا بد في كون الراجح المطلوب حجة شرعية من نصب الشارع فانه شرط

أحدهما أن الباقي يستغنى عن السبب والشرط الجديدين<sup>(١)</sup> لأن الاحتياج اليهما إنما هو لأجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي فلا يحتاج حينئذ اليهما والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامهما<sup>(٢)</sup> بخلاف الأمر الذي يحدث فانه لا بدله من سبب وشرط جديدين<sup>(٣)</sup> فيكون عدم الباقي كذلك لأنه من الأمور الحادثة وما لا يفتقر أرجح من المفتقر فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى . وإنما قيد السبب كونه حجة وإن الإجماع على اتباع الراجح الذي هو الظن إنما هو في الظن والرحان الذي حدث بنصب الشارع على أنه يجوز أن يرد الرجحان إلى ما ثبت به الأصل أي السبب كالأحكام الشرعية الثابتة كالإنشاء

(١) قال الاسنوي « وجه رجحانه من وجهين : أحدهما أن الباقي يستغنى عن السبب والشرط الجديدين الخ » أقول قد تقدم أن هذا مبني على ضعيف وهو أن الباقي في حال البقاء لا يحتاج إلى مؤثر والحق خلافه كما في كتب الكلام وبناء على ذلك نحن نسلم أنه مستغن عن السبب والشرط الجديدين لكن لا يستغنى عن السبب والشرط اللذين ثبت بهما الأصل فيكون الرجحان بهما لا بالاستصحاب فإن الباقي في حال البقاء إذا قطع النظر عن سبب وجوده والشرط الذي يتوقف عليه وجوده كان وجوده وعدمه سواء بل يكون العدم أرجح لأنه الأصل السابق على الوجود

(٢) قال الاسنوي « بل يكفيه دوامهما » قلنا حينئذ كان الرجحان بالسبب والشرط الباقيين وبيقائهما يترجح بقاء المسبب والمشروط وهو الحكم لا بالاستصحاب

(٣) قال الاسنوي « بخلاف الأمر الذي يحدث فانه لا بدله من سبب وشرط جديدين الخ » أقول هذا مسلم إذا كان الأمر الذي يحدث وجودياً أما لو كان الذي يحدث عدماً طارئاً على موجود لسبب وشرط فعلى حدوئه تجدد لا وجوده بعد عدم فيكفي فيه حينئذ عدم سببه وشرطه ولا يحتاج إلى سبب وشرط جديدين فالقول أن عدم الباقي من حيث أنه عدم الباقي كذلك غير مسلم وقوله « لأنه من الأمور الحادثة الخ » أن كان المراد منه من الأمور الموجودة

والشرط بكونهما جديدين لان الباقي يحتاج في استمرار وجوده الى دوام سببه  
وشرطه الثاني أن عدم الباقي يقل بالنسبة الى عدم الحادث<sup>(١)</sup> لان عدم الحادث يصدق  
على ما لا نهاية له وأما عدم الباقي فتنناه لان عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي

بعد عدم فغير مسلم وان كان المراد منه التجدد كما هو الواقع اذ لا يعقل ان عدم  
يحدث بمعنى يوجد بعد عدم لاستحالة انقلاب الشيء الى تقيضه فهو مسلم  
لكن لا يفيد المدعى من ان الباقي ارجح اذا قطع النظر عن سببه وشرطه اللذين  
ثبت بهما أصله الا تري الى هذا المستدل كيف هدم دليله بنفسه فقال وانما قيد  
السبب والشرط بالجديدين لان الباقي يحتاج في استمرار وجوده الى دوام سببه  
وشرطه لان الباقي ما احتاج في بقائه الى بقاءهما الا ليرجح بهما وجوده على  
عدمه كما هو الحق من ان الحادث كما هو محتاج في حال حدوثه الى السبب  
والشرط لحدوثه ليرجح وجوده على عدمه يحتاج في بقاءه الى بقاءهما ليرجح  
بقاؤه على عدمه فكان ترجيح الباقي على عدمه لمرجح هو بقاء سبب وجوده  
وشرطه لا للاستصحاب وهو خلاف المدعى فدليله ينتج تقيض مدعاه

(١) قال الاسنوى « الثاني ان عدم الباقي يقل بالنسبة الى عدم الحادث الخ »  
أقول اي ان العدم الطارئ على الوجود يقل بالنسبة الى العدم السابق على  
الوجود لان عدم الحادث غير متناه من جهة الماضي لا يقطعه الا وجود الحادث  
واما عدم الباقي فتنناه لانه انما يطرأ على وجود قبله وهو وجود الباقي فيكون  
مشروطا به والباقي الذي طرأ على وجود العدم منشأ لهذا العدم فيكون عدم الباقي  
لـكونه مسبوقا بوجود الباقي اقل من عدم الحادث الذي لم يسبق بشيء أصلا  
فيكون وجوده أكثر من وجوده فيكون ارجح أي فيكون وجود الباقي ارجح  
من عدمه . هذا توضيح كلامهم وانت اذا تأملت تعلم اندفاعه بمقدمناه وايضاً ان  
الأعدام ليس بين واحد منها وبين الآخر نسبة بالقلة والكثرة لان القلة والكثرة  
من الكموم المرضية فلا تقوم الابدوجود والفرض ان كلا منها عدم وانما عدم  
الحادث غير مسبوق بوجود فلا أول له وعدم الباقي مسبوق بوجود الباقي فله  
اول وهذا لا يجعل بين العدمين فرقا من حيث ان احدهما وهو عدم الحادث



متناه واذ كان عدم الباقي أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح \* فرع \* المذكور في المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب<sup>(١)</sup> وهو أن

عدم قطعه الوجود وثنائهما وهو عدم الباقي عدم قطع الوجود والذي يحتاج للمرجح على كلا الحالين إنما هو الوجود لا عدمه فالوجود الذي قطع عدمه السابق يحتاج الى سبب وجوده وشرطه ليترجح بهما على مقابله المساوي له او الراجح عليه بالسبق وهو عدم الوجود الذي قطعه عدم يحتاج في استمراره وبقائه الى بقاء كل من سبب وجوده وشرطه فكل ما جاء في هذا الوجه لغو من الحديث وجدل لا ينبغي ان يصنى اليه عاقل وقد علمت حقيقة الخلاف بين الحنفية والشافعية وانه يشبه ان يكون لفظياً على رأى مرجوح وهو الذي ينسب بقاء الحكم الى الاستصحاب أى ان قول الشافعية هو عين قول الحنفية على ما هو الراجح الذي عليه امام الحرمين وابن السمعاني ومال اليه صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر كما قدمناه ونبهنا عليه غير مرة . وأما قلنا على المرجوح انه شبيه بالخلاف اللفظي ولم نقل انه خلاف لفظي لاننا اذا نظرنا الى اتفاقهما على ان الحكم ثابت على كل حال والخلاف إنما هو فيما يثبت به هل هو الدليل الموجود كما يقول الحنفية او هو الاستصحاب كما يقول الشافعية نجد انه لا خلاف بين الفريقين من هذه الجهة واذا نظرنا ان الحنفية يقولون ان الاستصحاب ليس حجة اصلاً والشافعية يقولون هي حجة عند فقدان ما يصلح للتغيير كان الخلاف دائراً بين اثبات حجية الاستصحاب وعدم اثباتها وبذلك يتحقق الخلاف فلماذا قلنا انه يشبه الخلاف اللفظي نخذ الحكمة واصطبر عليها ومن يؤث الحكمة فقد اوثي خبراً كثيراً

(١) قال الاسنوى « فرع المذكور في المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب الخ » اقول إنما كان متعلقاً به لتعلقه بالنفي الذي يصح استصحابه وإنما خص الكلام بالنفي لان نفي الحكم هو الذي يمكن فيه ممانع دعواه بدون المطالبة بالدليل لانه لا يلزم ان ينصب الله تعالى على نفي المنفى دليلاً حتى يطالب المجتهد به بخلاف المثبت فانه تعبدنا الله به والله سبحانه وتعالى لا تعبد خلقه بحكم بطلانه

نافي الحكم هل عليه دليل أم لا فقال بعضهم هو مطالب به<sup>(١)</sup> واختاره ابن الحاجب

منهم الا ويجعل الى معرفته طريقاً من جهة الدليل والا لزم تكليف الغافل وهو محال لما تقدم ان الصواب امتناع تكليف الغافل

(١) قال الاسنوى «فقال بعضهم هو مطالب به الخ» أقول من قال لا يطالب النافي بالدليل قيد ذلك بما اذا ادعى علماً ضرورياً ولذلك قال في جمع الجوامع لا يطالب النافي بالدليل ان ادعى علماً ضرورياً والا فيطالب به على الاصح اهـ . وعلل ذلك الآمدي بقوله لانه لم يدع دليلاً لكن على هذا عدم مطالبته بالدليل لا ينافي توجه المنع عليه حتى يحقق كونه ضرورياً لان فرض المسئلة انه ضروري عنده دون غيره والقصد اثباته في حقه وحق غيره اذ لو كان الفرض اثباته في حق نفسه فقط لم يتصور طلب الدليل مطلقاً ولكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع علل ذلك بقوله لانه لعدالته صادق في دعواه الضرورة والضروري لا يشترط حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه اهـ . والفرق ان الآمدي علل المسئلة بقطع النظر عن كون الكلام في دعوى المجتهد والجلال علل المسئلة مع النظر لذلك لان الكلام في دعوى تقي حكم من احكام الله تعالى ولا يكون الا للمجتهد فلذا عدل الجلال عن تعليل الآمدي الى قوله لانه لعدالته الخ . وقول الجلال والضروري لا يشترط الخ جواب عما يقال ان عدالته لا تنافي الاشتباه عليه والاشتباه لا ينافي العدالة والظاهر على طريق الجلال في التعليل ان المنع لا يتوجه عليه ايضاً بناء على عدم الاشتباه عليه بخلافه على طريق الآمدي في التعليل كما ذكرنا ومن هذا تعلم ان من قال هو مطالب بالدليل قطع النظر عن كون الكلام في المجتهد كلاً أمدي وابن الحاجب ومن قال انه لا يطالب به فرض الكلام في دعوى المجتهد تقي حكم من احكام الله تعالى وادعى علماً ضرورياً بانتفاءه . واما النقض على هذا الاخير بما اذا كان المجتهد غير عدل فهو ممنوع لان غير العدل لا يقبل قوله في اصل الدعوى فضلاً عن دعوى الضرورة فالكلام مفروض في المجتهد العدل كما ان الكلام مفروض فيمن أدرك الضرورة بلا دليل وحكم بها جازماً ولو اشتبه الامر عليه لكان معناه

وقيل لا وقيل ان كان في العقليات فهو مطالب وان كان في الشرعيات فلا وفصل

أنه حكم على ما هو نظري بأنه ضروري بسبب الاشتباه وأي نظري يكون في مرتبة الضروري حتى يشته به . والحاصل ان نفى الاشتباه هنا انما هو بمن ادرك الضروري . واما ما في شرح المواقف من طلب اثباته انما هو لمن يدرك الضروري فلا مخالفة بين ما هنا وبين ما في شرح المواقف على ان السيد في شرح المواقف صرح بأن الضروري قد يتوقف على حجة ولا يلزم كونه نظرياً لجواز كون الحجة ملحوظة بلا تحشم كسب جديد وتعمل فكر كما يقال الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا لم يتميز عن جسمين كائنين في آن واحد في مكانين قال عبدالحكيم ولا يلزم من كونها من القضايا النظرية القياس لان تلك الحجج المركبة ليست لاثباتها بل لظهار جلائها ولو سلم فالقضايا النظرية قد تكون داخلية في البديهيات اهـ . ونحن غاية ما نقول ان الثاني المجتهد اذا ادعى علماً ضرورياً بانتفاء حكم من أحكام الله وحكم به لا يطالب بالدليل وهذا صادق بادراك ذلك والحكم به بحجج مركبة لظهار جلائها لا لاثباتها أما اذا أدركه بدون حجة أصلاً لانه جلي عنده وهو عدل مصدق . وأما قول من قال ان كان في العقليات فهو مطالب وان كان في الشرعيات فلا فراهه أن الحكم في العقليات ليس حكماً شرعياً حتى يقال ان نفيه لا يلزم ان ينصب الله عليه دليلاً لانه تعالى لم يتعبد عباده بنفي الاحكام حتى ينصب لذلك دليلاً لان العلم بنفي الحكم العقلي قد يكون حكماً عقلياً كنفى شريك الباري وكل ما لا يليق به سبحانه وسائر صفات السلوب وهذا لا يختص بالمجتهد العدل بل كما يكون منه يكون من غيره فالمجتهد العدل وغيره سواء فلا بد من المطالبة بالدليل ولو ادعى علماً ضرورياً لان الغرض حينئذ يكون اثبات نفي الذي في حقه وفي حق غيره ودعوى الضرورة في موضع النزاع لا تسمع الا اذا كلف علم النفي في ذاته ضرورياً عند العقلاء حينئذ لا يثبت حتى يطلب دليله وليس الكلام في ذلك بل الكلام في نفي المجتهد حكماً من أحكام الله تعالى فهذا القول لا يقصد قائله الا تحرير موضع الكلام وانه في الشرعيات فلا يطالب فيها بالدليل لما ذكرناه لافي

الامام فقال ان أرادوا بقولهم لادليل عليه هو أن العلم بذلك المدم الاصلى<sup>(١)</sup> يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق وان أرادوا به غيره فهو باطل لان العلم بالنفي أو الظن لا يحصل الا بمؤثر ولا مدى تفصيل يطول ذكره

العقليات حتى يطالب فيها بالدليل

(١) قال الاسنوي « وفصل الامام فقال ان أرادوا بقولهم لادليل عليه هو أن العلم بذلك المدم الاصلى الخ » أقول حاصله أن المدم الاصلى لا يطلب عليه الدليل كعدم وجود ولد لم يولد بل يكفي للعلم بأنه عدم أصلى فان ذلك يوجب ظن دوامه حتى يثبت ارتفاعه بدليل وأما ان أرادوا العلم بعدم طارىء على وجودى فقولهم لا تطالبه عليه بالدليل باطل لان العلم بالنفي الطارىء أو الظن به لا يحصل الا بدليل يفيد ويؤثر فيه أى يستلزمه ويعتبره الشارع دليلاً عليه وهذا الذى قاله الامام يرد عليه أن الكلام في أن المجتهد ادعى نفي حكم من أحكام الله تعالى وادعى علماً ضرورياً بانتفائه فهو قسم من أقسام المدم الاصلى لكن لتعلقه بحكم شرعى بظن ان غيره يدعى ثبوته فرضوا المسألة في نفيه وذكروها عقب الاستصحاب لانه هو الذى يستصحب وغرضهم ان الذى يطالب بالدليل هو مثبت الحكم وهذا كله اذا ادعى علماً ضرورياً بانتفاء الحكم كما قلنا وأما اذا لم يدع علماً ضرورياً بان ادعى علماً نظرياً أو ظناً بانتفائه فيطالب بدليل انتفائه على الاصح قال الجلال لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتهى على المدعى فيطالب دليلاً لينظر فيه اهـ . وحينئذ نقول للامام مرادهم العلم بذلك المدم الاصلى لكن بقيد كونه عدماً وتقياً لحكم شرعى ادعى فيه المجتهد النافي للحكم علماً ضرورياً بانتفائه بخلاف ما اذا ادعى علماً نظرياً أو ظناً بانتفائه لما قلنا . وقول الامام لان العلم بذلك المدم الاصلى يوجب ظن دوامه نقول له نعم هو كذلك لكن الاستناد الى موافقة المدم الاصلى وان كان استدلالاً لكن ليس الكلام فيه بل الكلام في أن المجتهد نفى حكماً من أحكام الله مدعياً علماً ضرورياً بانتفائه أو علماً نظرياً أو ظناً بانتفائه ففى الاولى لا يطالب بالدليل وفى غيرها يطالب بالدليل وهذا شيء وما يقوله الامام شيء آخر فاعرف الرجال بالحق وتبصر

قال :

« الثالث الاستقراء مثاله الوتر يؤدي على الراحة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن والعمل به لازم لقوله عليه الصلاة والسلام «نحن نمحكم بالظاهر» أقول قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء في الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم الى تام وناقص : فالتام اثبات حكم كلي في ماهية لاجل ثبوته في جميع جزئياتها . والناقص وهو مقصود المصنف هو اثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها وهذا لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها . قال في المحصول وكذا لا يفيد أيضاً الظن على الاظهر<sup>(١)</sup> وخالفه صاحب الحاصل فجزم بأنه يفيد وتبعه عليه المصنف

(١) قال الاسنوى « وهذا لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها . قال في المحصول وكذا لا يفيد الظن أيضاً على الاظهر الخ » أقول علم من هذا أن هذا الاستقراء الناقص لا يفيد القطع اتفاقاً وإنما الخلاف أنه يفيد الظن فيصلح حجة شرها أو لا يفيد الظن أيضاً فلا يصلح حجة شرها فاختار الامام في المحصول أنه لا يفيد الظن على الاظهر كما لا يفيد القطع وخالفه في الحاصل وتبعه عليه المصنف وفرع عليه الاسنوى قوله وعلى هذا فيخلف الظن الخ وقال بوجوب العمل به مستدلاً بالحديث الذي ذكره أقول أشار الاسنوى بقوله فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات وقلتها الى آخر ما قالوه في ذلك فقالوا الاستقراء بالجزئي على السكلي بأن تتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له ان كان تاماً أى بكل الجزئيات الا صورة النزاع فهو دليل قطعي في اثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر من العلماء وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد . وأجيب بأنه منزل منزلة العدم أو كان ناقصاً أى بأكثر الجزئيات الخالي من صورة النزاع فالدليل ظني في صورة النزاع لا قطعي لاحتمال مخالفتها لتلك المستقرأ ويسمى هذا عند الفقهاء الحاق الفرد بالاغلب كذا في جمع الجوامع ومشرحه . وقال البدخشي في مشرحة على المصنف ان التام في كل

وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام « نحن نحكم بالظاهر » ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر لان الوتر يؤدي على الراحة وكل ما يؤدي على الراحة لا يكون واجبا . أما المقدمة الاولى فبالاجماع وأما الثانية

الجزئيات ماعدا صورة النزاع دليل يقيني اتقاها ولكن قال في مسلم الثبوت ومنها الاستقراء واختاره البيضاوى من الشافعية والحق أنه لا بدل على حكم الله تعالى الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات اه . قال شارحه القوايح لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزئى تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على الحكم الكلى وان قيل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات فحينئذ الحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو لتحقيقه في الجزئيات قال الى القياس اه . وأقول لبيان ذلك اعلم انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكلى أو انتفاؤه عنه من حيث انه كلى بعلة ثابتة للكلى من حيث انه كلى مع قطع النظر عن تحققه في جزئى مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لامر آخر أو انتفاؤه عن ذلك الامر لكونه جزئيا لذلك الكلى ومدرجا تحته فهو القياس المنطقى وهذا يختلف باختلاف حال المقدمتين الصغرى والكبرى فان كانتا قطعيتين كان القياس قطعيا برهانياً والا فلا مثلاً اذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فثبوت التغير للكلى وهو حقيقة المتغير بقطع النظر عن تحققه في جزئى مخصوص وهذا التغير له الحدوث فيكون حال حقيقة المتغير وهو الحدوث ثابتاً لتلك الحقيقة لعلها ثابتة لها بقطع النظر عن تحققها في جزئى مخصوص فاذا أردنا ان نثبت الحدوث للعالم الذى هو جزئى من جزئيات الكلى العام وهو المتغير كان ذلك قياساً منطقياً وهو قطعى متى كانت مقدماته قطعية كما في هذا القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئى من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للكلى باستيفاء جميع جزئياته أو اكثرها فعلما ثبوت ذلك الحال بها ثم انتقل منه الى ثبوته الى ذلك الامر الكلى فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال جزئى معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئى آخر مندرج معه

فباستقراء وظائف اليوم واللييلة أداء وقضاء فان قيل الوتر كان واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان يصلي عليه على الراحة فالجواب ما قاله القراني وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجبا عليه الا في الحضر قال :

و الرابع أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل .

نحت ثالث بان علم كلية الامر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل منه فوجد ذلك الامر في الجزئي المستدل عليه فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو القياس الاصولي الذي يستدل به الفقيه المجتهد وهو أحد الأدلة الأربعة ويقال له عند المناطقة تمثيل . ثم ان عند المناطقة لا بد في الاستقراء من حصر الكل في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكل فان كان ذلك الحصر قطعياً بأن يتحقق أنه ليس له جزئي آخر كان الاستقراء تاماً وقياساً مقصداً فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعياً أيضاً أفاد الجزم بالقضية العكسية وان كان ظنياً أفاد الظن بها وان كان الحصر ادعائياً بأن يكون هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر أن جزئياته ما ذكر فقط أفاد ظناً بالقضية الكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم ينفد يقيناً لجواز المخالفة كذا قاله الفاضل عبد الحكيم في حاشيته على المواظف والقطب مع زيادة للايضاح ناقلاً بعضه عن السيد في حواشي التجريد ومنه تعلم أن الاستقراء عند الاصوليين دائماً ناقص عند المناطقة لان التام مرجعه الى قياس مقسم كما يقال المدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعمده الواحد وكل فرد يعمده الواحد فكل عدد يعمده الواحد وهذا القياس داخل في القياس الافتراضي بخلاف الناقص لعدم الكلية فيه حقيقة لجواز مخالفة الباقي وتعلم أيضاً أن المقصود بالذات بالاستقراء عند المناطقة الحكم على الكل بخلافه عند الاصوليين فان الحكم على الجزئي لتعلق غرضهم بأحكام الجزئيات ومنه تعلم انه لا حاجة بهم الى الاستقراء التام عند المناطقة لانه

دية الكتابي الثلث وقيل النصف وقيل الكل بناء على الاجماع والبراءة الاصلية  
 قيل يجب الاكثر ليقين الخلاص . قلنا حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن  
 أقول الدليل الرابع من الادلة المقبولة الاخذ بأقل ما قيل وقد اعتمد عليه  
 الشافعي رضي الله عنه <sup>(١)</sup> في اثبات الحكم اذا كان الاقل جزءا من الاكثر ولم يجد

مبنى على علم ثبوت الحكم في جميع الجزئيات والاصوليون انما يحتاجون الى  
 الدليل لعلم حكم جزئي والفرض أنه معلوم . ولما كان وجه الدلالة عند المناطقة  
 لا بد وان يكون لثوما عقلياً فان الاستقراء سواء كان للجميع ماعدا واحداً أو  
 للاكثر ماعداها لا يفيد عندهم الا الظن لجواز المخالفة بخلاف الاصوليين فان  
 وجه الدلالة عندهم أتم من العقلي أو العادي كما في المتواتر حيث قالوا انه  
 يفيد القطع فكان الاستقراء التام بمعناه عندهم مفيداً للقطع بخلاف الناقص على  
 أن المأخوذ مما نقله عبد الحكيم أن الناقص عند المناطقة هو ما جهل فيه حال  
 جزئي واحد فقط فتحصل أن التام والناقص عند المناطقة غير التام والناقص  
 عند الاصوليين وأنه لا بد من الحصر حقيقة أو ادعاء عند المناطقة والالما ثبت  
 الحكم الكلي حقيقة أو ادعاء بخلافه عند الاصوليين فانه يكفي قضاء العادة  
 بالحقاق ما بقي بما ثبت فيه الحكم قطعاً أو ظناً ومن هذا تعلم أنه لا بد في كون  
 الاستقراء حجة شرعاً من دلالة على وصف جامع للجزئيات حينئذ يكون  
 الحكم مستنداً لهذا الوصف الجامع بمد أن يثبت اعتباره أو اخالته على وجه ما  
 سبق والاستقراء انما هو لتحقيق ذلك الوصف في الجزئي الذي يراد الحاقه بالجزئي  
 الآخر في حكمه فلا يكون الاستقراء دليلاً زائداً على الادلة الاربعة

(١) قال الاسنوي « الدليل الرابع من الادلة المقبولة الاخذ بأقل ما قيل وقد  
 اعتمده الشافعي الخ » أقول لم يذكر المصنف في هذا سوى القول بالاخذ بالاقول  
 وهو الذي اعتمده الشافعي اذا لم يجد دليلاً سواء والقول بالاخذ بالاكثر وساقه  
 مساق الاعتراض وأجاب عنه بما أجاب وتبعه الاسنوي مع ان الذي اوجب ثلث  
 الدية لم يوجب النصف ولا الكل وقال ان الثلث هو تمام الدية ولم يقل هو ان  
 النصف أو الكل هو الدية ومن اوجب النصف لم يقل ان الثلث هو تمام بل قال



دليلا غيره كما في دية الكتابي فان العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال : فقال بعضهم انها ثلث دية المسلم وقالت المالكية نصف ديته وقالت الحنفية مثل ديته

ان تمامها هو النصف فهو ينفي ان الدية في الثالث بل الثالث عنده أو السكل ليس هو الدية كذلك من قال ان الدية كل دية المسلم ينفي ان الثالث أو النصف هو كل الدية بل كل منها ليس هو الدية فن ابن يحيى الاجماع على ان الدية هي الثلث فالأقوال الثلاثة متباينة فالقول بأن الدية هي الثلث نفي لما زاد عليه فيقال لمن أخذ به وهو يزعم انه لا دليل له انه قول بلا دليل ومجرد كونه الاقل لا يصلح ان يكون دليلا ودعوى الاجماع غير مسلمة كما علمت كما ان دعوى البراءة الأصلية فيما زاد على الثلث غير مسلمة لانها انما يسلمها من يقول بأن الدية هي الثلث فقط مع ان من قال بأن الدية هي ثلث دية المسلم انما قاله عن اجتهاد صحيح مبنى على ما هو دليل عنده ومن قال انها النصف انما قاله أيضاً عن اجتهاد صحيح بناء على ما هو دليل عنده ومن قال ان ديته مثل دية المسلم انما قاله عن اجتهاد صحيح بناء على دليل عنده أيضاً فان كان الذى أخذ بأن الدية هي الثلث اخذ بذلك بغير دليل بل لمجرد انه الاقل فكيف يكون ذلك اجتهادا بل لا بد ان يكون قد نظر في أدلة المذاهب الثلاثة فرجح عنده الدليل الذى اخذ به من قال ان الدية هي الثلث ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه ومنها الاخذ باقل ما قيل اخذ به الشافعي رضى الله عنه كدية اليهودى قبل الثالث وقيل النصف وقيل السكل فاخذ بالثالث وهذا فاسد الى آخره وقد تقدم والحق انه ترجيح للعمل لسكون الاقل متيقنا لا انه استدلال فهو كالاخذ بالاصل في تعارض الاشياء فانه عند تعارضها يعمل بما وافق الاصل فهو مرجح كما قال الحنفية ذلك في سؤر الحمار . وأما القول بأن الامام الشافعي وحاشاه اخذ بذلك مستدلا بانه الاقل وحينئذ فلا اجماع والبراءة الأصلية كما يقوله المصنف والاسنوى غير متحققة ظناً كما يأتي بيانه فهو قول فاسد لا يليق ان ينسب الى مثل هذا الامام الجليل رضى الله عنه . ولذلك قال في جمع الجوامع ويجب الاخذ باقل المقول اه . وانما وجب لترجع دليله بانه موافق للاصل ونظير ذلك قوله وهل يجب الاخذ بالاخف او الاقل او لا يجب شيء

فاختار الشافعي المذهب الاول وهو أنها الثلث بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية<sup>(١)</sup> أما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه<sup>(٢)</sup> فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل<sup>(٣)</sup> حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلاً<sup>(٤)</sup> لم يكن ايجاب الثلث

فان من قال يجب الاخذ بالاخف يرجح هذا القول بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر والذي قال يجب الاثقل رجحه بانه اكثر ثواباً واحوط والذي قال لا يجب شيء منها وقال يجوز كل منهما رجحه بان الاصل عدم الوجوب قال الجلال هذه أقوال أقربها الثالث اهـ . أي لانه فيه العمل بما يوافق الاقل وهذا كله فيما اذا تعارضت مذاهب العلماء ومثله ما اذا تعارضت الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أما ما تعارضت فيه اخبار الرواة فالذي ذكره فيها هو ما ذكره صاحب جمع الجوامع في مسألة يرجح بعلو الاسناد انه يرجح النهي على الامر والامر على الاباحة وخبر الحظير على خبر الاباحة قاله زكريا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « فاختار الشافعي المذهب الاول وهو انها الثلث بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية الخ » أقول قد علمت انه لا اجماع ولا براءة أصلية متفق عليها

(٢) قال الاسنوي « اما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه الخ » أقول هذا غير مسلم فان كل واحد من المخالفين ينفي قول الآخر صريحاً كما تقدم فالثالث يوجب الثلث ينفي وجوب النصف ووجوب المثل والقائل بوجوب النصف ينفي الثلث والمثل والقائل بوجوب المثل ينفي وجوب الثلث والنصف فكيف يمكن ان يقال ان كل واحد من المخالفين يوجبه

(٣) قال الاسنوي « فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل الخ » أقول هذا لو كان الذي يوجب الاكثر يوجب الاقل في ضمن الاكثر اما اذا كان الذي يوجب الاكثر لا يوجب الاقل في ضمن الاكثر بل ينفي ايجاب الاقل فلا يستلزم ايجاب الاكثر ايجاب الاقل

(٤) قال الاسنوي « حتى لو فرضنا ان بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلاً

مجما عليه لكونه قول بعض الامة . وأما البراءة الاصلية فانها تقتضى عدم وجوب الزيادة اذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقاً<sup>(١)</sup> لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع غبقي ماعداء على الاصل فتلخص أن الحكم بالاقتصار على الاقل مبني على مجموع هذين الشيتين كما قرره الامام والآمدي لا على الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب الثلث خاصة<sup>(٢)</sup> . فقول المصنف « بناء على الاجماع والبراءة » تمليل لقوله أخذ الشافعي . وقوله « اذا لم يجد دليلاً سواه »<sup>(٣)</sup> أي فان

الخ « أقول لا فرق بين ما اذا قال بذلك وبين ما نحن فيه من ان الثلث لم يكن مجما عليه لان كل واحد من المخالفين ينفي قول الآخر سواء كانت مما نحن فيه ولم يوجد قائل بانه لا يجب شيء او وجد ذلك القائل وهذا هو المناط في كون الاقل غير مجمع عليه

(١) قال الاسنوي « واما البراءة الاصلية فانها تقتضى عدم وجوب الزيادة الخ » أقول قد اعترف بأنها تقتضى عدم الزيادة لانها دالة على عدم الوجوب مطلقاً أى فهي تقتضى عدم وجوب الثلث والنصف والمثل . وأما قوله لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع الخ فغير مسلم لما علمت انه لا اجماع وانه انما ترك العمل بها لوجود الجنابة التي تقتضى عوضاً وبدلاً عن الجنبي عليه فقدره بعضهم بالثلث بناء على دليل لاح له على ذلك وقدره آخر بالنصف بناء على دليل لاح له على ذلك وقدره ثالث بانه مثل دية المسلم بناء على دليل لاح له على ذلك فالبراءة الاصلية متروكة اجماعاً لوجود الجنابة والخلاف بمد ذلك قائم في بدل الجنابة فلا اجماع على الثلث

(٢) قال الاسنوي « بل الاجماع وحده انما هو دليل الخ » أقول لودل الاجماع على ايجاب الثلث خاصة ما ساغ للقائل بايجاب النصف او المثل مخالفته وخرقه هذا الاجماع ولو كان قول واحد منهما خارقاً للاجماع ما قبل قوله ولا وجد الخلاف ولا اقل ولا اكثر فتعين ما قلنا من ان الشافعي انما رجع دليل للقائل بالاقل اجتهداً منه ورضي الله عنه لان فيه العمل بما هو وفق الاصل

(٣) قال الاسنوي « وقوله اذا لم يجد دليلاً سواه أى فان وجدته الشافعي

وجده الشافعي لم يتمسك بالاقول لان ذلك الدليل ان دل على ايجاب الاكثر فواضح  
ولذلك لم يأخذ الشافعي بالثلاثة في المقاد الجمة وفي الغسل من ولوغ الكلب  
لقيام الدليل على الاكثر وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل  
لا لاجل الرجوع الى أقل ما قيل<sup>(١)</sup>. هكذا قاله في المحصول فلذلك أطلق المصنف  
هذا الشرط. وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضى امتناع اجتماع الدليلين<sup>(٢)</sup> وليس

لم يتمسك بالاقول الخ « أقول هذا صريح فيما قلناه من ان الشافعي انما يأخذ  
بدليل الاقل لا انه يستدل بكونه اقل ووجه ذلك ان الشافعي متى وجد دليلا  
يدل على الاكثر ويكون ارجح من دليل الاقل يأخذ بالدليل الذى يدل على  
اكثر كما في الامثلة التي ساقها الاسنوى فعلم من هذا ان الامام رضى الله عنه انما  
يبنى قوله على الدليل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولو كان على الاقل  
اجماع اذا لم يوجد دلائل لما امكن للشافعي ان يتركه اذا وجد دليل آخر يدل على  
الاكثر الا اذا كان مقدما على الاجماع وهذا يقتضى أن الاجماع على خطأ وهو مما  
لم يجوز له أحد

(١) قال الاسنوى « وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا  
الدليل الخ » أى ويكون هذا الدليل مرجحا للدليل الذى استدل به القائل  
بالاقول بناء على الترجيح بكثرة الادلة كما يقول الشافعي

(٢) قال الاسنوي « وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضى الخ » أقول  
هذا النظر مبنى على ان الرجوع الى اقل ما قيل استدلال فيكون قول صاحب  
المحصول لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى أقل ما قيل مقتضيا لما قاله  
الاسنوى حيث جعل الايجاب لدليل واحد دون الآخر والقول كما علمت خلاف  
ذلك بل معنى كلام صاحب المحصول ان الرجوع الى اقل ما قيل عند عدم وجود  
دليل آخر يدل على الاقل ترجيح لدليل القائل به بان فيه العمل بما يوافق  
الاصول اما اذا وجد دليل آخر فهو ترجيح لدليل القائل بالاقول بدليل آخر  
ينضم اليه وهذا اقوى في الترجيح فيكون الايجاب بهذا الدليل منضمًا الى الدليل  
الآخر فالخصر نسبي فلذلك صرح بالنفي فقال لا لاجل الرجوع الخ وهذا كله

كذلك . قوله « قيل يجب الاكثر » أي اعترض بعضهم على الشافعي في أخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب الاكثر ليقين المكاف للخلاص مما وجب عليه . وأجاب المصنف بانه انما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الذمة به <sup>(١)</sup> والرائد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل قال :

« الخامس المناسب المرسل ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتنصر الكفار الصائتين بأسارى المسلمين اعتبر والا فلا . وأما مالك فقد اعتبره مطلقاً لان اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ولان الصحابة رضى الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح » أقول سبق في الباب الثاني من كتاب القياس أن المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله وهذا صريح فيما قلنا من ان الشافعي لا يزيد دليلاً على الأدلة الأربعة وحاشاه رضى الله عنه

(١) قال الأسنوي « واجاب المصنف بانه انما يجب حيث تيقنا شغل الذمة به الخ » أقول بالجناية تيقنا شغل ذمة القاتل بدية الكتاني المقتول والخلاف بعد ذلك في مقدار الدية التي بها شغلت الذمة فقال فريق هي ثلث دية المسلم وقال فريق نصفها وقال فريق مثلها ولا شك ان تيقن المكاف بخلاص ذمته مما وجب عليه انما هو بدفع الاكثر وهو مثل دية المسلم خصوصاً وان خصومة الذمي يوم القيامة للمسلم اشد من خصومة المسلم للمسلم لان في خصومة المسلم للمسلم طريقاً لارضاء الخصم بما يعطاه من نعيم الجنة في مقابلة العفو عن اخيه المسلم ولا طريق في خصومة الذمي فكان لابد من القصاص والمواخذة بحقوق الذمي ولا تعقل منه المساعدة في الآخرة ولم تحصل في الدنيا وقول الأسنوي والرائد على الاقل لم يتعين فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل غير مسلم بل قال عليه دليل المجتهد القائل به كما قام على غيره من الأقوال دليل المجتهد القائل به ولم يبق الا الترجيح لنعارض أدلة المجتهدين وأقوالهم ففي العمل بالاقل اخذ بالمتيقن وبالاكثر اخذ بالاحوط في خلاص الذمة ولكل وجهة

الثالث هو المسمى بالمصالح المرسله ويمبر عنه بالمناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الاولين . وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب<sup>(١)</sup> : أحدها أنه غير معتبر مطلقاً قال ابن الحاجب وهو المختار وقال الآمدي انه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء . والثاني أنه حجة مطلقاً وهو مشهور عن مالك

(١) قال الاسنوى « واما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب الخ » اقول حاصل ذلك على ما قاله في جمع الجوامع وشرحه ان المناسب من حيث اعتباره أقسام لانه ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف في عين الحكم فهو المؤثر لظهور تأثيره بما اعتبر به وان لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص والاجماع بل اعتبر بترتيب الحكم على وفق الوصف حيث يثبت الحكم معه سواء كان الاعتبار بالترتيب المذكور باعتبار عينه في جنسه او جنسه في عينه او جنسه في جنسه فهو الملائم ومعني هذا ان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم ولو باحد الاعتبارات الثلاثة هو ترتيب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه لكن لا نقول ان الشارع اعتبره بالترتيب للمذكور ودل عليه به الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوما بسبب اعتباره بنص او اجماع في الجملة وانما كان في الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه في جنسه او عينه في جنسه او العكس فقد وجد له اصل معين يشهد له بالاقرار فقولنا هنا في الجملة هو معني قولنا ولو باعتبار جنسه فان الثابت في ذلك ليس اعتبار عين الوصف في عين الحكم مثلاً عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية فاعتباره في عين ولاية النكاح انما ثبت بثبوتها معه في المحل لترتب الولاية باعتبار جنسها معه في مسألة ولاية المال فقولنا فيما سبق حيث ثبت الحكم معه تفسير للترتيب على وفقه فاقسام الملائم ثلاثة وهي التي اعتبر فيها عين الوصف في عين الحكم لكن ذلك الاعتبار لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه بان يثبت بنص او اجماع اعتبار جنسه في جنسه او عينه في جنسه او عكسه فكان المجموع اربعة اقسام وهي المقبولة وان لم يعتبر بترتيب الحكم على

واختاره امام الحرمين<sup>(١)</sup> قال ابن الحاجب وقد نقل أيضا عن الشافعي وكذلك قال امام الحرمين الا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة. والثالث وهو رأى الغزالي واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت والا فلا<sup>(٢)</sup> فالضرورة هي التي تكون من احدى الضروريات

وفقه بان دل الدليل على الغائه فلا يعال به اتفاقا وان لم يدل الدليل على الغائه كما لم يدل على اعتباره فهو المرسل ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح وهذا هو موضع الخلاف فقبله مالك مطلقا رعاية للمصلحة حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بانه قد يكون بريئا وترك الضرب لمذهب اهلون من ضرب بريء

(١) قال الاسنوى « واختاره امام الحرمين الخ » أقول قال في جمع الجوامع وكاد امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير اه . قال الجلال أي قرب من موافقته ولم يوافقه اه . وذلك لان امام الحرمين قال به بشرط ان يكون مصلحة شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا بالمصالح المستندة الى أحكام ثابتة الاصول تارة في الشريعة وبعبارة أخرى قال به بشرط ان يكون له نظير علله به مع انه قال انه يخالف للاولين والحاصل ان امام الحرمين افكر على مالك قوله بهذا القول بالنظر للقاعدة الاصولية في قبول المرسل لان اكثر الاصوليين على عدم قبوله وقرب من موافقته من جهة ان كلا منهما اعتبر المصالح المرسلة الا ان امام الحرمين قيد ما اعتبره منها بكونها مشبهة لما علم اعتباره شرعا ومالك لم يقيد به ورده الا أكثر مطلقا لعدم ما يدل على اعتباره . وقد علمت ان هذه الاوصاف هل شرعية فاطبها الشارع احكاما شرعية وكونها كذلك حكم شرعي لا يثبت الا بدليل من الشارع يدل عليه وكان الراجح ما عليه الاكثر

(٢) قال الاسنوى « والثالث وهو رأى الغزالي واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية الخ » أقول هذا القول صريح في أن ما قاله الغزالي قسم من المرسل الذي لم يدل دليل على الغائه ولا على اعتباره وليس كذلك بل هو مما قام الدليل على اعتباره ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وليس منه مصلحة

الخمسة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنفس . وأما القطعية فهي التي  
ضرورية كلية قطعية لأنها مما دل الدليل على اعتبارها فهي حق قطعاً واشترطها  
الغزالي للقطع بالقول به لا لأصل القول به . قال الجلال فجعلها منه مع القطع  
بقبولها . ووجه ذلك أنها متى كانت ضرورية كلية كان مما دعت الضرورة إليها  
بأن تكون واحدة من الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنفس والمال  
فالمراد بكونها قطعية أن يكون الجزم بوجودها حاصلًا وبكونها كلية أن  
لا تكون مختصة ببعض المسلمين دون بعض . وحينئذ تكون من الوصف المناسب  
الذي دل الدليل على اعتباره فليس من المرسل في شيء . قال الغزالي من المصالح  
ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنه ما شهد ببطلانه كنفى  
الصوم في كفارة الملك وما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالبطلان وهذا في محل النظر  
والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية  
فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقوم بها فهي مصلحة  
ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعنى الخيل والمناسب في باب القياس أردنا منه هذا  
الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تمضد بشهادة  
الأصول لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى وإذا اعتضد بأصله فهو قياس  
وأما المصلحة الضرورية فلا بعد أن يؤدي إليها رأى مجتهد وإن لم يشهد له أصل  
معين كما في مسألة التترس فأننا نعلم قطعاً بأدلة خارجة عن الحصر أن تقليل القتل  
مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل  
معين ونحن إنما نجوزُه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص  
هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً أن  
الشارع يؤثر الحكم الكلي على الحكم الجزئي وأن حفظ أصل الإسلام أهم من  
حفظ دم مسلم واحد . وهذا وإن صميانه مصلحة رسالة لكننا راجعنا إلى  
الأصول الأربعة لأن مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب  
والسنة والاجماع ولأن كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة  
لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال ومفاريق الإشارات صميانها



مصلحة مرسله لاقياساذ القياس اصل معين اه . فعلم من قوله ونحن لا نجوز الخ انه لا يقول به عند فقد شروطه وأما غيره فيجوز ان يقول به عند التقيد كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد في أن يؤدي اليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون هذه المعاني الخ انه انما جعل هذه من المصالح المرسله لعدم تعين الدليل وان رجعت الى الاصول الاربعة لا لعدم الدليل كما في غيرها من المصالح المرسله فاطلاق المرسل عليها بطريق المشابهة في عدم تعين الدليل وان كان في غيرها لعدمه . ومن هذا تعلم ان الغزالي لا يقول بالمصالح المرسله التي يقول بها مالك ووقع فيها الخلاف وردّها الاكثر ولذلك أيضاً قال صاحب فواتح الرحموت رداً على صاحب المسلم حيث عد ما قاله الغزالي من المرسل وفي كونه من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص أصل متأصل في الشرع وعليه مبنى التكليف الشرعية اه . وقال الغزالي في المنخول فان قيل لو وقعت جاذبة لم يبعد مثلها في عصر الاولين وسنحت مصلحة لا يردّها أصل ولكنها حديثة فهل تتبعونها قلنا نعم ولذلك نقول لو فرضنا انقلاب أموال العالم بمجملتها محرمة لكثرة المعاملات الفاسدة واشتباه الفصوب بغيرها وعسر الوصول الى الحلال المحض وقد وقع فنبيح لكل محتاج أن يأخذ مقدار كفايته من كل مال لان تحريم التناول يفضى الى الهلاك وتخصيصه بمقدار سد الرمق يكف الناس عن معاملاتهم الدينية والدنيوية ويتداعي ذلك الى فساد الدنيا وخراب العالم فلا يتفرغون وهم على حالتهم مشرفون على الموت الى صناعاتهم وأشغالهم والشرع لا يرضى بمثله قطعاً فنبيح لكل غنى من ماله مقدار كفايته من غير سرف ولا اقتصار على سد الرمق ونبيح لكل مقتر في مال من فضل منه هذا القدر مثله ويشهد لهذا قاعدة وهو أن الشخص اذا اضطر الى طعام غيره أو الى بيته يباح له مقدار الاستغلال محافظة على الروح والمحافظة على الأرواح أولى وأحق وكذلك نقول في المستظهر بشوخته المستولى على الناس المطاع فيما بينهم وقد شغل الزمان عن مستجمع لشرائط الامامة ينفذ أمره لان ذلك يوجب فساداً عظيماً لو لم نقل به اه

يجزم بمحصول المصلحة فيها<sup>(١)</sup> والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك ما اذا صال علينا كفار ترسوا بأسارى المسلمين وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن الترس لصدومونا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب صدر منه فان قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسله لكونه لم يهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يبق أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية<sup>(٢)</sup>

أقول قول الغزالي وقد وقع . هذا حصل في عصره وأما العصر الذي نحن فيه فالحال أقوى وأشد نسال الله العافية والسلامة فهذه المسألة التي ذكرها لنا بها تمسك كذا قاله المطار وأقول وإنما العصر الذي نحن فيه الآن فقد تضاعف الامر وتحقق مصداق ما جاء في الخبر من أنه يأتي زمان لا يدع الربا بيتاً الا دخله فلا يكاد يوجد الآن تجارة الا وفيها الربا وصارت الحكومة نفسها تتعامل بالربا أخذاً واعطاء ولا معاملة من بيع أو اجارة أو غير ذلك الا وهي فاسدة شرعاً فالضرورة قاضية حينئذ بالعمل في هذا العصر بما يقوله الغزالي وهو قول كل العلماء لهذه الملة قلت ليت أهل عصرنا يقتصرون على أن يأخذوا مقدار الكفاية من غير صرف بل يسرفون ويبدرون ويستحلون تلك المعاملة وقانا الله شر هذا الزمان وأهله ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً فان الانسان لم يترك سدى ودوام الحال من قضايا الحال فكلما اشتد الكرب هان وكل شيء يتحول الى ضده فانتظروا اننا منتظرون

(١) قال الاسنوى « وأما القطعية فهي التي يجزم بمحصول المصلحة فيها »  
أقول قال في جمع الجوامع والظن القريب من القطع كالقطع فيها اه . قال الجلال مثلاً رمي الكفار المتترسين بأمرى المسلمين في الحرب المؤدي الى قتل الترس معهم ان قطع أو ظن ظناً قريباً من القطع بانهم ان لم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره وبأنهم ان رموا سلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ باقى الامة اه

(٢) قال الاسنوى « ولم يبق أيضاً دليلاً على عدم جواز قتله عند اشتماله

قطعية كلية فلذلك يصح اعتبارها أي يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى أن يقول هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد . فإن لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصلحيات أو التمتات فلا اعتبار بها كما إذا ترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه اذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة وكذلك ان لم تكن قطعية كما اذا لم تقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمي الترس أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة<sup>(١)</sup> على الفرق وقطعنا بنجاة الدين فيها لو رمينا واحدا منهم في البحر

على مصلحة عامة للمسلمين لكنهما مصلحة ضرورية الخ » أقول عبارة الغزالي كما قدمناه قريباً هكذا . وأما المصلحة الضرورية فلا بعد أن يؤدي إليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما في مسألة الترس إلى أن قال ونحن انما نجوزه عند القطم أو ظن قريب من القطم الخ وقلنا انه علم من قوله ونحن انما نجوزه الخ انه هو لا يقول بالمرسل عند فقد الشروط اما غيره فيمجوز أن يقول به عند الفقد كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد من أن يؤدي إليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون المعاني إلى آخر ما قدمناه . ومن ذلك تعلم أن قول الاسنوي فلذلك يصح اعتبارها أي يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد الخ لا يلائم ما قبله لان جواز ذلك انما هو في غير القطعية أو المظنونة ظناً قريباً من القطم وان الغزالي انما قال هذه المقالة في حالة فقد الشروط وهي كونها ضرورية قطعية كلية أما عند توفر الشروط فقد علمت أنها ليست من المرسل بل مما دل الدليل على اعتبارها وهي حق واشترطها الغزالي للقطع بالقول به وانها من قبيل دفع الضرر العام بالضرر الخاص الذي هو أصل متأصل في الشرع وعليه مناط التكليف الشرعية فلا يليق بعد ذلك أن يفسر صحة اعتبارها بأنه يجوز أن يؤدي إلى اجتهاد مجتهد الخ اللهم الا أن يؤول الجواز في كلامه بما يلائم ما قبله بأن يراد الجواز العام

(١) قال الاسنوي « أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة الخ » أقول ان قلت ما هو الفارق بين الكلية وغير الكلية قلت ظاهر قول الاسنوي واستولوا

على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة أن المراد بالكلية استئصال جميع المسلمين لكن كتب البناني في حواشيه على جمع الجوامع على قول الجلال في المثال لحفظ باقي الامة فقال المراد به ما عدا الترس من الحاضرين. وبحث في ذلك العلامة بأن باقي الامة قبل حصول الرمي ليسوا كل الامة حتى يكون حفظهم كلياً أى متعلقاً بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقي كلياً قبل الرمي لم يجوز الرمي اذ يجوز انما هو المصلحة الكلية . وأجيب بأنه قد اشتهر اعطاء الاكثر حكم الكل في مسائل كثيرة اذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا . ولكن هذا الجواب يتوقف على أن ما عدا الترس اكثر الامة وهذا بعيد ولذلك قال العلامة نفسه فالجوز ليس حفظ الباقي بل هو اندفاع الاستئصال للمسلمين لانه كلى لتعلقه بالاستئصال الذى هو قتل كل الامة ثم نقل عن العضد التعليل باندفاع الاستئصال . ويجاب بأنه اذا حفظ الباقي اندفع الاستئصال فآل قولنا لحفظ الباقي وقولنا لدفع الاستئصال واحد . ثم اعترض ابن قاسم فقال قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من عدا الترس من الموجودين في ذلك الوقت وقضية كتب الفروع اعتبار بقية الجيش فقط ثم قال وقد توجه قضية العبارة بأنه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه المدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به المادة كانت استئصاله بمنزلة استئصال الجميع فجعل في حكمه وهذا ظاهر اذا كان استئصال الجيش بحيث ينجي معه على الامة بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الواقعة الا بعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للامة . وعبارة شيخ الاسلام قوله استأصلوا المسلمين أي الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل كلامه بعد قوله لحفظ باقي الامة ويجوز الاخذ بظاهر ذلك لان استئصال البعض قد يستدعى استئصال الكل اه فقوله أي الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل الخ يؤخذ منه جواب آخر عن البحث المذكور بان المراد بالباقي المذكور جميع أهل الاقليم الحاضرون منهم وغيرهم وانما عبر عنه بالباقي باعتبار قتل الترس فكأنه قال حينئذ لحفظ جميع الامة باعتبار ذلك الاقليم فيكون

فانه لا يجوز الرمي<sup>(١)</sup> لان نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية وكذلك لا يجوز

حينئذ الحفظ المذكور كلياً لتعلقه بكل الامة المذكورة كذا قاله ابن قاسم مع زيادة للإيضاح . وقد تستشكل هذه المسألة بمسألة غرق السفينة اذا كان من بها جيش المسلمين الا أن يفرق بأن استئصال الجيش في الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته لمسارعة الكفار حينئذ الى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والامر قبل التكرار من تهيئة من يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسألة الفرق ثم قد يستشكل أيضاً بما اذا كان الامرى اكثر من المحاربين الا أن يقال انهم على كل حال تحت القهر ولم يقوموا بالدفع عن المسلمين بخلاف المقاتلين فانهم قاموا بالدفع عن المسلمين فقتلهم يؤدي لمفسدة أعظم هكذا قالوا استشكلوا وجواباً . والذي أراه أنه لا داعى لهذا كله ولا ورود له لان هذه المسألة كما علمت مما قدمناه ترجع الى أصل متأصل في الشرع وهو دفع الضرر العام بالضرر الخاص وهذا يكفي فيه أن يكون الضرر واقعاً على القوم الذين يحاربون في كل اقليم خصوصاً في هذا الزمان فانه لا يعقل استئصال جميع المسلمين في جميع الاقطار وان المشاهد من تفرق المسلمين وتباعد بلدانهم يقضي بوجوب اعتبار كل قوم لهم قومية على حدة وان المدار على الجيش الحاضر المتقاتل والذي يفرق بين الضرر العام والضرر الخاص انما هم رؤساء الجيش القائمون بالقتال فالمدار على ما يرونه في ذلك من قطع أو ظن يقرب من القطع بالمصلحة ومن كون الضرر عاماً أو غير عام فالواجب على العلماء في مثل هذا وضع القواعد الشرعية وتقويض الرأي في تطبيقها على الواقع فن ابتلى بذلك فهم أدري ويرى الشاهد مالا يراه الغائب ولا عبرة في الكثرة والقلة بمدد الاشخاص فكل الفاعل لا يعد بواحد خصوصاً في هذا الزمان فان من تمرن على القتال وتعلم طرقه لا يمكن أن يمأله في الحرب من لم يتمرن على شيء من ذلك ولم يمارس القتال أو تمرن ومارس تمريناً ناقصاً والله الموفق

(١) قال الاسنوي « فانه لا يجوز الرمي الخ » وان اقترح لان القرعة في

لجماعة وقعوا في مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية . قوله « لازا اعتبار » أي احتج مالك بوجهين : أحدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح<sup>(١)</sup> في جنس الاحكام كما مر في القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه

مثل هذا لا أصل لها في الشرع كذا قال الجلال قيل هذه الغاية لارد على المالكية فانه يقرع عندهم لاجل نجاة الباقيين لكن بعد رمي الاموال غير الرقيق ولا فرق عندهم بين الحر والرقيق كذا قاله العطار عليه

(١) قال الاسنوى « احتج مالك بوجهين احدهما ان الشارع اعتبر جنس الخ » أقول قدمنا ان المراد بالجنس بالنسبة للوصف والحكم هو الجنس القريب سواء اعتبر بالنص او الاجماع أو لم يعتبر بهما ولكن اعتبر بترتيب الحكم على وفقه الى آخر ما قدمنا وانه ان لم يعتبر بالترتيب أيضاً بالجنس القريب بل بالبعيد ففيه تفصيل ان دل الدليل الغائى لم يعمل به اتفاقاً وان لم يدل الدليل على الغائى ولا على اعتباره فهو الذى فيه الخلاف اما اذا لم يثبت اعتباره باعتباره جنسه البعيد في عين الحكم او عينه في جنس الحكم البعيد او جنسه البعيد أو القريب في جنس الحكم البعيد فلا خلاف في رده كما نبه عليه في التلويح وغيره . وعلى ذلك يمتنع هذا الاستدلال بهذه الوجوه بان المعتبر هنا في المصالح المرسلة بالنسبة للوصف والحكم هو الجنس البعيد وهذا لا يكفى في جواز التعليل بالوصف عند الجمهور فقوله ان الشارع اعتبر جنس المصالح في الاحكام الخ مسلم لكن هذا الجنس جنس بعيد بالنسبة للوصف وهو مطلق المصالح وبالنسبة للحكم أيضاً فهو استدلال على مختلف فيه بمختلف فيه وهو لا يفيد الا اذا ثبت المستدل به بدليل صحيح وهذا لم يثبت ولو سلمنا ان اعتبار الجنس في الجنس كاف نقول ان مثل هذا الذي اعتبر فيه الشارع الجنس البعيد في الجنس البعيد منه ما قام الدليل على الغائى ومنه ما جهل حاله فحيث اتفقنا على رد ما علم الغاؤه ويجوز ان يكون ما جهل الغاؤه واعتباره مثل ما علم الغاؤه فقد حصل الشك في اعتباره فلا يقبل فالقول بان ذلك يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة الخ غير مسلم . هذا حاصل الوجه الاول استدلالاً

المصلحة لكونها فردا من أفرادها. الثاني ان من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن أمر آخر فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها والمصنف قد تبع الامام في عدم الجواب عن هذين الدليلين . وقد يجاب عن الاول بانه لو وجب اعتبار المصالح المرسله لاشتراكها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب الغاؤها أيضا لاشتراكها مع المصالح المنفاعة في ذلك فيلزم اعتبارها والغاؤها وهو محال . وعن الثاني <sup>(١)</sup> أنا لانسلم اجماع الصحابة عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب ولم يصرح الامام لمختاره <sup>(٢)</sup> في هذه المسئلة قال :

« السادس فقد الدليل بعد التفحص البالغ يلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكايف » نازل « أقول الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم <sup>(٣)</sup> بعدم ما يدل عليه . وتقديره أن يقال فقدان

وجوابا عنه ومنه تعلم ان جواب المصنف جواب بتسليم ان اعتبار المصالح المرسله كاف لكن منع من التعويل عليه مانع من ذلك

(١) قال الاسنوى « وعن الثاني الخ » أقول حاصله جواب بمنع حصول الاجماع ودعوى ان الصحابة انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب الخ ومن هذا تعلم ان مالكا رضى الله عنه يدعى ان من تتبع أحوال الصحابة قطع بأنهم كانوا يفتون في الوقائع بمجرد المصالح الخ ومخالفة يدعون ان الصحابة انما اعتبروا من المال ما اطلعوا على اعتبار نوعه أو جنسه القريب فكلاهما دعوى . والذي يفصل في صحة احدي الدعويين دون الأخرى هو الاستقراء فمليك به حتى يظهر جليلة الحال فائنا لم نقف عليه

(٢) قال الاسنوي « ولم يصرح الامام لمختاره » أقول لكن سككت على

ما قاله الجمهور المختارون لمالك رحمه الله تعالى

(٣) قال الاسنوى « الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف

الاستدلال على عدم الحكم الخ » أقول اختلف العلماء في هذه المسئلة فقال المصنف ان فقدان الدليل بعد التفحص البالغ يوجب ظن عدمه وظن عدمه يوجب

الدليل بعد التفحص البالغ يغلب ظن عدمه يعنى عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم أما المقدمة الاولى فواضحة وأما الثانية فلان عدم الدليل

ظن الحكم وتبعه في ذلك صاحب جمع الجوامع . وصورة المسئلة على ما قال ان يقال للخصم في ابطال الحكم الذي ذكره في المسئلة الحكم يستدعى دليلا والا لزم تكليف الغافل حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له ولا دليل على حكمك بالسبر فاننا سبرنا الادلة فلم نجد ما يدل عليه أو بالأصل فان الاصل المستصحب عدم الدليل عليه فينتفى هو أيضاً . وقال الاكثر عدم وجدان الدليل بعد الفحص لا يدل على عدم وجوده لما تقرر من ان عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود . وأجاب غيرهم عن ذلك بانه ان أريد انه لا يلزم منه القطع بالانتفاء فلا تدعيه وان أريد انه لا يلزم منه ظن الانتفاء فهو باطل لان بعد الفحص الشديد يظن الانتفاء وهذا هو المطلوب ثم انه يلزم من ظن انتفاء الدليل ظن انتفاء المدلول فمما ندعيه ثم قالوا ان هذا لا يخالف ما قرروه من انه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لان ذلك في لزوم الانتفاء للانتفاء وما نحن فيه لزم ظن الانتفاء للانتفاء هذا حاصل ما قاله ابن قاسم في حاشيته على جمع الجوامع مستندا فيه لقول صاحب جمع الجوامع في شرح المنهاج . وتقريره ان فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الى آخر ما به هذا ما قالوه هنا . ونقول ليظهر لك الحق اعلم ان الافعال التي لم تكن ضرورية لبقاء الشخص ولم يدرك منها العقل المصلحة والمفسدة ولا خلوها عنها ولم يرد فيها بعد البعثة خطاب اصلا بالايجاب ولا بالتحريم ولا نحوهما من باقي الاحكام قد اختلف فيها الاشاعرة والمحققون من الحنفية مع الفريق القائل من المعتزلة بان الاصل في تلك الافعال قبل ورود الشرع هو الاباحة فقال فريق الاشاعرة والمحققين من الحنفية ان سكوت الشارع وعدم ورود خطاب منه بالحرج في فعلها وتركها اذن منه في فعلها وتركها على سواء ويكون سكوت الشارع وعدم ورود خطابه عند هذا الفريق دليلا شرعيا على حكم الشارع بالتخير بين الفعل والترك وصرحوا بان كل ما عدم فيه المدرك



يستلزم عدم الحكم اذ لو ثبت حكم شرعى ولم يكن عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البالغ يوجب ظن الشرعى الدال على الحرج في فعلها وتركها كان عدم المدرك الدال على ما ذكر مدركا شرعيا دالا على حكم الشارع بالتخير والاذن في الفعل وتركه على السواء وهذا هو الذى أرادته صاحب جم الجوامع حيث قال وان الاباحة حكم شرعى اهـ. يقصد بذلك التعريض لهذا الفريق من الممثلة فهذه الاباحة لا تعرف الا بعد ورود الشرع أى البعثة لاحد من الرسل وزول الخطاب اللفظي. وقال الفريق الثانى وهو الفريق القائل بالاباحة في الافعال المذكورة قبل ورود الشرع ان هذه الافعال مباحة بالاباحة الاصليه التى كانت بها قبل البعثة بمقتضى الدليل العام العقلى فهى باقية على تلك الاباحة لان العقل لم يدرك فيها جهة خاصة من مصلحة ومفسدة وخلوها منهما ولم يرد عن الشارع ما يكشف عن الجهة الخاصة على وجه ما ذكر فكانت باقية على اباحتها التى كانت لها قبل البعثة بمقتضى الدليل العقلى العام وقد حققنا ذلك فى شرحنا البدر الساطع عند قول صاحب جم الجوامع الحق ان الاباحة حكم شرعى فراجع. اذا تقرر هذا فان كان مراد المصنف ومن تبعه كصاحب جم الجوامع ان نفى المدرك الذى به يدرك الحكم وهو الدليل بان لم يجده بعد التفحص الشديد يوجب ظن انتفائه وظن انتفائه يوجب ظن انتفاء الحكم وأرادوا من الحكم المنفى ما يعم الخطر والوجوب والندب والكراهة والاباحة فيكون الحكم ان لا حكم أصلا فغير مسلم لمنافاته لما قرره الاشارة جيماً ووافقهم المحققون من الحنفية عما ذكرناه ولما تقرر من انه بعد ورود الشرعى لا يمكن ان تخلو حادثة عن حكم للشارع فان وجد دليل خاص على حكم خاص أو كان مندرجا فى المنافع أو فى المضار كان الحكم على وفق ذلك الدليل الخاص أو على وفق ما قررنا سابقا فى المنافع والمضار فقد ورد الشرع ان فى المنافع الاصل الاباحة وفى المضار التحريم وان لم يوجد شيء مما ذكر فلم يوجد دليل خاص على حكم خاص ولم يعلم ان الشيء من المضار ولا من المنافع وانعدم المدرك الشرعى أصلا كان ذلك دليلا على الاباحة والاذن الشرعى وان كان مرادهم

عدم الحكم والعمل بالظن واجب. والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه <sup>(١)</sup> لا عدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا. وهذه الطريقة التي قررها المصنف نقلها <sup>(٢)</sup> في المحصول عن بعض الفقهاء ولم يصرح بموافقة قال :

## الباب الثاني - في المردودة

« الاول الاستحسان قال به ابو حنيفة وفسر بأنه دليل ينقذح في نفس المجتهد وتقصّر عنه عبارته ورد بأنه لا بد من ظهوره ليمتيز صحيحه من فاسده وفسره الكرخي بأنه قطع المسئلة عن نظائرها لما هو أقوى كتخصيص أبي حنيفة قول القائل مالى صدقة بالزكوى لقوله تعالى ( خذ

تقى الحكم الخاص ما عدا الاباحة فهو مسلم وحينئذ يرتفع الخلاف ويكون مراد من قال لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه أى انتفاء الدليل فلا يلزم انتفاء الحكم لان عدم الدليل الشرعى أصلا دليل على الحكم الشرعى ان الحكم الثابت هو الاباحة ومن قال انه يلزم من عدم وجود الدليل ظن انتفاؤه ويلزم من ظن انتفاؤه انتفاء الحكم أراد بالحكم ما عدا الاباحة الشرعية بمعنى الاذن في الفعل والترك لان انتفاء المدرك على هذا الوجه نفسه دليل على ما ذكر ولذلك قال صاحب مسلم الثبوت وشرحه ومنها عدم الدليل بعد الفحص فيدل على المدم واختاره بعض الشافعية والحق عند الجمهور انه ليس بدليل لان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول الا بالشرحي فانه ذات القواعد الشرعية على ان ما لم يقع فيه دليل بخصوصه فهو على الاباحة كما مرت الاشارة اليه اهـ . نخذ هذا واعرف الحق لاهله

(١) قال الاسنوى « والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه الخ » أقول قد

علمت ما في هذا مما قدمناه غير مرة

(٢) قال الاسنوى « وهذه الطريقة التي قررها المصنف نقلها الخ » أقول

قد علمت حقيقة الحال فيها فتذكر لتعلم وجه ان الامام لم يوافق بعض الفقهاء المذكور فان عبارته بظاها غير صحيحة ما لم يقول بما قدمناه

من أموالهم صدقة ) وعلى هذا فالاستحسان تخصيص . وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لا قوي يكون كالطاريء نخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة « أقول شرع المصنف في بيان الأدلة المردودة فذكر منها شيئين أحدهما الاستحسان وقد قال به أبو حنيفة وكذا الحنابلة كما قاله الآمدى وابن الحاجب وانكره الجمهور لظنهم أنهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعى من استحسان فقد شرع أي وضع شرعا جديدا . قال في المحصول وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب كقوله تعالى ( وأمر قومك بآخذوا بأحسنها ) وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » وفي ألفاظ المجتهدين كقول الشافعى في المنة أستحسن أن تكون ثلاثين درهما فثبت أن الخلاف إنما هو في المعنى وحينئذ فلا بد من تفسيره ليتمكن قبوله أو رده وهو استفعال من الحسن يطلق على ما يعيل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبعا عند غيره وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشهي فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك . وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة : أحدها <sup>(١)</sup> ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل بل الآمدى وابن الحاجب أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وأبطله المصنف بأن الذي يقوم قد يكون صحيحا وقد لا يكون فلا بد من ظهوره أي بيانه ليميز صحيحه من فاسده ولقائل ان يقول ان أراد المصنف بوجوب

(١) قال الاسنوى « وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة أحدها الخ » أقول هذا الدليل أجاب عنه المصنف بما هو مذكور فيه وفي الاسنوى واعترض عليه الاسنوى بقوله ولقائل ان يقول الخ فهذا التعبير ساقط لا يلتفت اليه على ان المجتهد الذي يبلغ من الهي ان ينقدح في نفسه دليل وتقصر عنه عبارته كيف يقبل اجتهاده وهو بهذه الحال التمس من المجز عن التعبير عما في نفسه

اظهاره انه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وان اراد أن المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع<sup>(١)</sup> اللهم الا ان يشك المجتهد في كونه دليلا فانه لا يجوز العمل به . التفسير الثاني قاله الكرخي أنه قطع المسئلة<sup>(٢)</sup> عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الانسان عن أن يحكم في مسئلة بمنزل ما حكم به في نظائرها الى الحكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على اخراج صورة مادل عليه العام كتخصيص أبى حنيفة قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوى دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصديق بجميع أمواله عملا بلفظه لكن ههنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم بالنسبة الى غير الزكوى وهو قوله تعالى ( خذ من أموالهم صدقة ) فان المراد بالمال في الآية هو الزكوى فليكن كذلك في قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة اضافة الصدقة الى المال في الصورتين . واعترض المصنف على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحسانا لا تطباقة عليه ولا نزاع في التخصيص ولو عبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحسانا كما عبرت به لكان أظهر . التفسير

(١) قال الاسنوى « وان اراد ان المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع الخ » أقول اذا لم يكن الاستحسان الذي انقدح في نفس ذلك المجتهد نصا ولا اجماعا ولا قياسا صحيحا فلا يجوز للمجتهد ان يثبت به حكما شرعيا ومتى كان واحدا مما ذكر فلا يعقل ان تقصر عنه عبارة المجتهد فالذى تقصر عنه عبارة المجتهد لا يكون واحدا منها فلا يصح اثبات الاحكام الشرعية به

(٢) قال الاسنوى « التفسير الثاني قاله الكرخي انه قطع المسئلة الخ » أقول وهو تفسير صحيح وغاية ما اعترض به عليه المصنف انه لا يلزم عليه ان يكون التخصيص استحسانا كما عبر المصنف أى فالتخصيص استحسانا كما يقول الاسنوى اذ لافرق بين المبارتين في المعنى وهذا الاعتراض يلتزمه الكرخي لكن يخص ذلك بكل قياس خفي أو نص أو اجماع قابل القياس الظاهر لا مطلق مخصص بل هو مخصص خاص في موضع خاص كما سيأتي ايضاحه

الثالث قاله أبو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد<sup>(١)</sup> غير شامل لشمول الالفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطاريء على الاول فأشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد الى ان الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فيأخذ المجتهد بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى واحترز بقوله غير شامل لشمول الالفاظ عن تخصيص المموم فان الوجه الاول شامل لشمول الالفاظ واحترز بقوله يكون كالطاريء على الاول عن ترك أضعف القياسين لاجل الأقوى فان أقواهما ليس في حكم الطاريء قال فان كان طارئاً عليه فهو الاستحسان . ومثال ذلك العنب فإنه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على راس الشجر أم لا قياساً على الرطب ثم ان الشارع ارخص في جواز بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثاني أقوى فان احتمل الثاني القوة والطرآن كان استحسانا وهذا التفسير يقتضى ان يكون المدول عن حكم القياس الى النص الطاريء عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين به . واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية<sup>(٢)</sup> كما سبق ايضاحه في القياس . وفي قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر<sup>(٣)</sup> بل حاصله كما

(١) قال الاسنوي « التفسير الثالث قاله ابو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد الخ » اقول ما قاله ابو الحسين وما قاله الكرخي كلاهما بمعنى واحد وقول الاسنوي وهذا التفسير يقتضى ان يكون المدول عن حكم القياس الى النص الطاريء عليه استحسانا وليس كذلك غير مسلم بل هو كذلك عند القائلين به وهم الحنفية كما ستسم

(٢) قال الاسنوي « واعترض عليه بأن حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية الخ » اقول هو كذلك بل هو قول الكل كما ستسم

(٣) قال الاسنوي « وفي قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر الخ » اقول قد علمت ان الاستحسان هو اما قياس خفي او نص من الكتاب او السنة

قاله الا مدى الرجوع عن حكم دليل لطران دليل آخر أقوى منه وهذا أهم من تخصيص العلة وقد تلخص من هذه المسئلة ان الحق ما قاله ابن الحاجب وأشار اليه الآمدي انه <sup>(١)</sup> لا يتحقق استحصان مختلف فيه قال :

اوجاع جاء على خلاف القياس الجلي الظاهر وهذا لا يكون الا تخصيصا لعله هذا القياس فما قاله الآمدي وما قاله المصنف بمعنى واحد ومراد الآمدي بالدليل في قوله عن حكم دليل هو القياس الظاهر وبالدليل في قوله لطران دليل أقوى هو القياس الخفي او النص من كتاب او سنة او اجماع

(١) قال الاسنوي : وقد تلخص من هذا أن الحق ما قاله ابن الحاجب وأشار اليه الآمدي أنه الخ ، اقول ان الشافعية قسموا القياس باعتبار القوة الى قياس جلي وهو ما علم فيه الغاء الفارق كقياس الامة على العبد في حق التقويم على عتق البعض وان كان الحق ان هذا المثال من دلالة النص لا من القياس لكن قد مر ان فرقا منهم يسمى مثله قياسا والى قياس خفي وهو ما لم يعلم فيه الغاء الفارق وانما قصارى الامر هو الظن ولذلك اختلفوا في وجوب التعبد به واما الجلي فهو متفق على التعبد به بين الانام وقيل القياس الجلي هو قياس الاولى بالحكم على غيره كقياس الضرب على التأفيف وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي أن يشك فيه كقياس احراق مال اليتيم على اكله والخفي هو قياس الادني على الاعلى كقياس التفاح على البر في حرمة الربا وقسموه ايضا باعتبار العلة الى قياس علة وهو ما صرح فيه بها كقولهم التفاح مطعموم فيجزي فيه الربا كالبر والى قياس دلالة لم تذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بما لازمها كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلهم بالواحد الثابت باجماع الصحابة مجامع وجوب الدية فيهما اذا كانا خطأين وهو دليل القصاص فعلم من وجوب الدية ووجوب القصاص لانهما موجبان متلازمان للجناية العلة بهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجوب الجناية لانها العلة وحدها ووجوب ما وجب به القصاص فالمذكور ملازم العلة لا العلة نفسها والى قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفى الفارق ولو كان ظنيا ولا يحتاج الى أمر آخر كالفاء كون المفطر جماعا في ايجاب الكفارة فانها تستدعي الجناية والذنب لانها كاسمها شارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية

« الثاني قيل قول الصحابي حجة . وقيل ان خالف القياس . وقال في القديم

والدنب وانما هي افطار في صوم أداء رمضان صمداً فتجب الكفارة بعد الاكل أيضاً وهذا يسوقونه على طريق المثال . وأما الحنفية فقسموا القياس باعتبار التبادر الى قياس جلي وهو ما يتبادر اليه الدهن في أول الامر والى قياس خفي وهو مالا يتبادر اليه الدهن الا بعد التأمل والثاني الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيراً ما يراد به في اللغة هذا المعنى وقد يقال لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص من كتاب او سنة كالنص الوارد في السلم وهو قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا تدابنتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه ) وقوله صلى الله عليه وسلم « من أسلف فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم » فانه جاء على خلاف القياس الظاهر ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرجم أو اجماع كالاتصاف وهو ان يقول للخراز مثلاً اخرز لي خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا فهذا ينمقده عند الحنفية فيما لا عدة مع ان القياس بأبي عنه لعدم المبيم الا انه انعمد الاجماع على جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير تكبير أو ضرورة كطهارة الحيض والا باربهم تنجسها والقياس يقتضى أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلاً وكذا ارضه نجسة لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحرج العظيم ثم هذه الضرورة اما راجعة الى الاجماع والضرورة مستندة أو الى القياس الخفي فن انكر الاستحسان وقال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به والذي قال هذه المقالة هو الامام الشافعي رضى الله عنه فمنهم من حمل قوله هذا على انكار الاستحسان وقوله فقد شرع على ذم من استحسن وبعض هذا الفريق قال فيه انه لم يدر المراد بالقياس عفا الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقيدة هذا استحسنه وبعضه كصاحب جمع الجوامع قال فان تحقق استحسان مختلف فيه فن قال به فقد شرع قال الجلال بتشديد الراء كما قال الشافعي رضى الله عنه من استحسن فقد شرع أى وضع شرعا من قبل نفسه وليس له ذلك اهـ . ومنهم من حمل قول الشافعي هذا على مدح من استحسن وقال بالاستحسان المتفق عليه كالشيخ

ان انتشر ولم يخالف . لنا قوله تعالى فاعتبروا بمنع التقليد . واجماع الصحابة على  
الاكبر محمد بن عربي الحاتمي الشهير بمحيي الدين وخاتم الولاية المحمدية فانه قال في  
الفتوحات ان مقصود الشافعي من قوله هذا مدح المستحسن وأراد ان من  
استحسن فقد صار بمنزلة نبي ذي شريعة وأتباع الشافعي لم يفهموا كلامه على  
وجهه هذا والله اعلم . وما قاله صاحب جمع الجوامع وجهه . قال في التلويح هو في  
الالفة عند الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم  
تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين الجرأة وقلة المبالاة فان  
القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الاربعة والقائلين بان من  
استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن من غير دليل عن  
الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع ثم ساق اختلافا في  
تعريفه اه . ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه الجلال الاستحسان قال به  
ابو حنيفة أي واصحابه واصحاب مالك قال زكريا وانكره الباقر قال الجلال  
من العلماء منهم الحنابلة بخلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة وفسر  
بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ورد بانه أي الدليل المذكور  
ان تحقق عند المجتهد فاعتبر ولا يضر قصور عبارته عنه قطعاً وان لم يتحقق عنده  
فردود قطعاً وفسر أيضاً بمدول عن قياس الى قياس أقوى منه ولا خلاف فيه  
بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعاً أو بمدول عن الدليل الى  
العادة للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والاجرة  
فانه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين  
قدره . ورد بأنه ان ثبت انها أي العادة حق لجرياتها في زمنه عليه الصلاة والسلام  
أو بعده من غير انكار منه ولا من غيره فقد قام دليلها من السنة والاجماع فيعمل  
بها قطعاً والا أي وان لم تثبت حقيقتها ردت قطعاً فلم يتحقق معنى للاستحسان  
ما ذكر يصلح محلاً للنزاع أما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والخط  
في الكتابة لبعض من عوضها ونحوها كاستحسانه في المتعة ثلاثين درهما فليس  
منه أي ليس من الاستحسان المختلف فيه ان تحقق وانما قال ذلك لما أخذ



جواز مخالفة بعضهم بعضاً . وقياس الفروع على الأصول . قيل اصحابي كالنجوم .  
 فقهية مبينة في محالها اه فقد حذف ما قدمناه عنهما مما قاله الشافعي رضى الله عنه  
 ولذلك كله قال الاسنوى وقد تلخص من هذه المسئلة ان الحق ما قاله ابن  
 الحاجب وأشار اليه الآمدى الى آخر ما قدمناه وقال في مسلم الثبوت والحق انه  
 لا يتحقق استحسان يختلف فيه قال شارحه فانه ان أريد به ما يعده العقل حسناً  
 فلم يقل بثبوته أحد وان أريد ما أردناه فهو حجة عند الكل فليس هو أمراً  
 يصلح للنزاع اه . وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلاً معارضاً للقياس  
 وهو معارضه والاستحسان ان كان قياساً تمدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة  
 متعمدة خالية عن الموانع وان لم يكن قياساً بل كان نصاً أو اجاعاً فلا يتعدى  
 الحكم منه الى المسكوت لان النص أو الاجاع حينئذ على خلاف القياس فلا  
 يجوز القياس عليه وذلك كايجاب بيمين البائع عند اختلافه مع المشتري في الثمن  
 قبل قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قيامي لانكاره وجوب التسليم الذي  
 هو دعوى المشتري كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن التي ادعاها البائع فكل منهما  
 مدعى عليه مجبور على الخصومة والجواب لصاحبه واليمين عليه من قضية القياس  
 فتعدى الى الاجارة اختلف فيها المتعاقدان قبل استيفاء المستأجر المنافع فانه  
 يدعى التسليم بما تقدم من الاجر وينكره المؤجر وهو يدعى زيادة الاجرة  
 وينكرها المستأجر فكان كل منهما مدعى عليه فوجب التحالف وكذلك الحكم  
 في ورثة البائتم والمشتري لكون كل من الفريقين مدعياً على الآخر ومدعى  
 عليه قبل القبض فيتحالفان ويجب يمين البائتم في ضمن ايجاب التحالف بعد القبض  
 بالنص فقط وهو قوله صلى الله عليه وسلم « اذا اختلف البيعان والسلعة قائمة  
 بيمينها تحالفا وترادا » لان المشتري لا يدعى له وان كان قوله في صورة  
 الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا مدعى عليه  
 فالقياس ان لا يحلف لكن انما يحلف لحديث التحالف فلا يتعدى الى الاجارة  
 بعد استيفاء المنافع المعقود عليها ولا الى ورثة المتعاقدين . واورد عليه ان المشتري  
 لو أقام البينة قبلت منه وهو فرع الدعوى فيكون المشتري مدعياً أيضاً فقولكم

قلنا المراد عوام الصحابة . قيل اذا خالف القياس اتبع الخبر . قلنا بما خالف لما ظنه دليلاً لم يبق الا مدعى عليه الخ غير مسلم . وجوابه ان بينة المدعى عليه قد تقبل أيضاً اذا كان قوله مما يدخل تحت العلم كما هنا الا ترى ان بينة ذي اليد على النتائج مقبولة ومقدمة على بينة الخارج المدعى فلا يلزم من كون المشتري مدعى عليه فقط وانه لا يحلف بعد القبض ان لا تقبل بينته وقد بحث في هذا صاحب الفوائض على مسلم الثبوت بان البائع قبل القبض مدع لزيادة الثمن ومدعى عليه من جهة المشتري المدعى للتسليم وكذا المشتري فيجب عليهما اقامة البينة تنويراً لدعواهما وعند عدمها يحلفان بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام «البينة على من ادعى واليمين على من انكر» لا بالقياس وفي صورة القبض يحلف البائع متابعاً لهذا النص وانما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة هذا حتى يصلح معارضاً فيخصمه لكن قالوا هذا خبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم في صحته أيضاً فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري وان وجب فليس مما نحن فيه أصلاً فافهم اهـ . واقول أما قوله وعند عدمها يحلفان بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ فهو مسلم ولكن لا ينافي ان ما قضى به النص موافق للقياس فهو نص معمل ولذلك جاز قبل القبض قياس الاجارة عليه قبل استيفاء المنافع لان العلة حينئذ قائمة اما بعد القبض فيتصور ان تكون السلعة قائمة في البيع ولا يتصور في الاجارة فلذلك يصح قياس الاجارة بعد استيفاء المنافع على البيع بعد القبض والمقصود التمثيل فقولهم ان ايجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل القبض استحسان قياسي لا ينافي انه ثابت بالنص أيضاً لان النص معمل غاية ما فيه ان يكون دليل العلة متناولاً حكم الفرع بمومه وتقدم ان المختار عدم اشتراطه لما تقدم . وأما قوله وانما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة الخ فنقول هو في قوته لان كلا آحاد غايته ان حديث البينة على من ادعى مشهور لكن حديث التحالف قطعي الدلالة وان كان ظني الثبوت وحديث «البينة على من ادعى» ظني الدلالة فان كان ثبوته أقوى من ثبوت حديث التحالف فحديث التحالف أقوى من حيث الدلالة لان حديث البينة قد خص

ولم يكن ، أقول اتفق العلماء كما قاله الآمدي وابن الحاجب على أن قول الصحابي ليس بحجة <sup>(١)</sup> على أحد من الصحابة المجتهدين وهل أبوه حجة على غيرهم حكى

منه جميع المواضع التي يكون فيها البينة على المدعى عليه والتي يكون فيها القول قوله يمينه والبينة بينته كما يظهر ذلك لمن تتبع فروع الفقه وأما التكلم في صحته فيقال ليس كل تكلم في حديث يسمع بل إنما يسمع التكلم المقبول لا المردود. وبعد هذا نقول ان الحنفية لم يقبلوا كل استحسان قيامي بل قسموه الى ما قوى اثره بأن لم يكن فيه فساد خفي والى ما ظهرت صحته في بادىء الرأى وان كان هذا الظاهر خفياً بالنسبة للقياس وخفى فساده فيعرف بالتأمل وقسموا القياس الى ما ضعف أثره بأن يعرف بالتأمل فساده والى ما ظهر فساده في بادىء الرأى وخفيت صحته وذلك بأن ينضم اليه معنى يفيد قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذى قوى اثره مقدم على أول الثانى وهو القياس الضعيف الاثر وثانى الثانى وهو القياس الخفى الصحة مقدم على ثانى الاول وهو الاستحسان الخفى الفساد وهذا ظاهر. قال صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض بين الاستحسان والقياس الصحيحين باطنا سواء كانا صحيحين أيضاً ظاهراً أو لم يكونا وبين القويين منهما أثراً لازوماً للتناقض في الشرع بتحققهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل واذا فرضناهما صحيحين باطنا أو قويين باطناً فلا دخل فيهما للجهلنا وعلما انه بالمعنى فالمراد بمنع التعارض منعه في الواقع ونفس الامر فلا ينافى انه يقع ظاهراً بجهل الحقيقة وذلك لان مرجع تعارض القياس والاستحسان الى تعارض النصين اللذين استندا اليهما والنصوص لا تعارض في الواقع ونفس الامر كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « اتفق العلماء كما قاله الآمدي وابن الحاجب على ان قول الصحابي ليس بحجة الخ » أقول ومثله في جمع الجوامع حيث قال قول الصحابي على صحابي غير حجة وفاقاً اه. واستدل على ذلك صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر بأن الصحابي الآخر ان كان مجتهداً فلا يجوز لاجتهاده والا فوظيفته التقليد اه وهو ضعيف لانه جار في غير الصحابي أيضاً فيقال قول للصحابي المجتهد غير حجة على غير الصحابي أيضاً اتفاقاً لان غير الصحابي ان كان مجتهداً

المصنف فيه أربعة أقوال: أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك<sup>(١)</sup> وأحد قولي الشافعي كما نقله الآمدي وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب<sup>(٢)</sup> أو سنة فيه خلاف لأصحاب الشافعي حكاه الماوردي والثاني أنه إن خالف القياس كان حجة والا فلا<sup>(٣)</sup>

فلا يجوز لاجتهاده والا فوظيفته التقليد فلا يكون هناك وجه للوفاق في الصحابي دون غيره . قال الاسنوي في الاستدلال بإجماع الصحابة رضى الله عنهم على مخالفة بعضهم بعضاً كما صنع الصفوى في شرحه على المنهاج . أقول يلزم تحرير موضع الخلاف أولاً فأقول قال في المواضع ينبغي أن يكون النزاع في الصحابة الذين اتفوا اعمارهم في الصحبة وتحققوا باخلاقه الشريفة كالتلفاء والازواج المطهرات والمبادلّة وائس وحذيفة ومن في طبقتهم لامسلة الفتح فان اكثرهم لم يحصل لهم معرفة الاحكام الشرعية الا تقليداً اه كما ان النزاع فيما لم نعم فيه البلوى أما فيما نعم به البلوى وورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المستلين فلا يجوز الاخذ به اتفاقاً لانه لا يقبل فيه السنة فلا يقيد ما هو دونها مما يقبل الشبهة بالاولى فيه ولا فيما يختلف فيه الصحابة فانه لا يجوز الاخذ فيه قبل التأمل بل يجب التأمل فما وافقه الرأي يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكّت الباقر عند علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه اتفاقاً وفيما عدا ذلك وقع الخلاف

(١) قال الاسنوي « أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك النخ » أقول وهو أيضاً مذهب جماعة من أئمة الحنفية منهم الامام ابو بكر الرازي الشهير بالخصاص والامام ابو سعيد البردعي والامام نضر الاسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي وأتباعهم وهو قول الشافعي في القديم واحمد في رواية

(٢) قال الاسنوي « وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب النخ » أقول قال في جمع الجوامع وفي تخصيصه العموم قولان قال الجلال الجراز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركرون أقوالهم اذا سمعوا العموم اه

(٣) قال الاسنوي « والثاني انه ان خالف القياس فانه حجة والا فلا » اي لانه كما قال الجلال لا يخالفه الا لدليل غيره بخلاف ما اذا وافقه لاحتمال ان يكون عنه فهو الحجة لا القول اه وفيه نظر لانه لا خصوصية للقياس بهذا بل

والثالث أنه يكون حجة بشرط أن ينتشر <sup>(١)</sup> ولم يخالفه أحد ونقله المصنف عن القديم <sup>(٢)</sup>. والرابع وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه أنه لا يكون حجة مطلقاً <sup>(٣)</sup> واختاره الامام والآمدی وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف . وقد سبق في

جميع الأدلة كذلك فعلى هذا القول يكون قول الصحابي حجة أيضاً إذا خالف غير القياس من الأدلة الأخرى ولذلك قيل ان هذا القول مبنى على ان القياس غير حجة وكل هذا مبنى على ان المراد بالقياس القياس المصطلح عليه اما ان أريد مقتضى القواعد كما هو أحد اطلاقاته فلا يرد قاله المطار مع زيادة للإيضاح (١) قال الاسنوى « والثالث انه يكون حجة بشرط ان ينتشر الخ » أقول فيه انه ان اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي فهو الحجة لا القول والا فلا وهذا وجه ضعف هذا القول

(٢) قال الاسنوى « ونقله المصنف عن القديم » حيث قال وقال في القديم ان انتشر . أقول وفي البدخشي عليه وقال في الجديد لا يقلد المجتهد صحابيا ولا يقلد طالما آخر وهو المختار اه . وفي حاشية شيخ الاسلام ان ظاهر كلام ابن الصباغ ان ما ذكره في القول القديم ذكره في الجديد أيضاً قال وعليه فتضعيف المصنف له من حيث انه قول صحابي لا من حيث انه انتشر وسكت الباقرن عليه فانه حينئذ حجة وعليه يحمل كلام أئمتنا فيما يقع من الاحتجاج به من ذلك اه . وقد علمت سبب ضعفه انه ان اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي فهو الحجة والا فلا كما علمت مما قدمناه ان محل الخلاف ان لا يكون قول الصحابي بحيث سكت الباقرن عند علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق

(٣) قال الاسنوى « الرابع وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه انه لا يكون حجة مطلقاً الخ » أقول عبارة جمع الجوامع وشرحه وكذا على غيره كالتابعي لان قول المجتهد ليس بحجة في نفسه . قال الشيخ الإمام والد المصنف كالامام الرازي في باب الاخبار من المحصول الا في الحكم التمبدي فقله فيه حجة لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي

٢ • رابع

الاجماع قول ان اجماع<sup>(١)</sup> الخلفاء الاربعة حجة وقول آخر ان اجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا واعلم ان حكاية هذه الاقوال على الوجه الذى ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك

رضى الله عنه روى عن علي رضى الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجعات ولو ثبت ذلك عن علي لقلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفاً اهـ . وهو مقتضى ما قاله في مسلم الثبوت حسب فرض الخلاف فيما يمكن فيه الرأي ونسب القول بنفى القبول للشافعى في الجديد والشيخ ابى الحسن الكرخى وجماعة قال شارحه وعلى هذا استمر اصحاب الشافعى وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء اهـ . ففرضه الخلاف فيما ذكر وحكاية قول الكرخى موافقاً لقوله لان على صحة ما قاله والد صاحب جمع الجوامع وقال صاحب التوضيح وعند الكرخى يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع اهـ . وعلى هذا فالاطلاق في كلام الاسنوي مقيد بهذا

(١) قال الاسنوى « وقد سبق في الاجماع قول ان الاجماع الخ » أقول في جمع الجوامع وشرحه وقيل قول الشيخين فقط قال الجلال أي ابى بكر وصرأي قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما الحديث اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وصره « حسنه الترمذي وقول الجلال أي قول كل منهما اشارة الى ان المراد ان قول كل منهما حجة منفردة . وقيل قول الخلفاء الاربعة قال الجلال أي ابى بكر وصره وعثمان وعلي أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم الحديث « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين الخ » صححه الترمذي وهم الاربعة كما تقدم في الاجماع بيانه اهـ . فقول الجلال أي قول كل منهم اشارة الى ان المراد ان قول كل واحد منهم حجة منفردة وهذا شيء والقول الذى تقدم في الاجماع ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة شيء آخر وكذا يقال فيما تقدم مثل ان اجماع الشيخين حجة فان ما هنا غير ما تقدم ولا يلزم من القول بان اجماع الخلفاء الاربعة حجة أو اجماع الشيخين حجة ان قول كل واحد منهم أو منهما حجة فذكر القولين المذكورين في الاجماع لا ينفى عن ذكر هذين القولين هنا

أن الكلام هنا في أمرين: أحدهما أن قول الصحابي<sup>(١)</sup> هل هو حجة أم لا وفيه ثلاثة مذاهب : ثالثها ان خالف القياس كان حجة والا فلا . الامر الثاني اذا قلنا ان قول

(١) قال الاسنوى « واعلم ان حكاية الاقوال على الوجه الذي ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك لان الكلام هنا في أمرين أحدهما ان قول الصحابي الخ » أقول ان صاحب جمع الجوامع حكاه على الوجه الذي حكاه المصنف تقريباً مع زيادة نبهنا عليها فيما سبق فقال وكذا على غيره قال الشيخ الامام الا في التبعدي وقيل حجة فوق القياس فان اختلف صحابيان فكذلك ايلين وقيل دونه وقيل حجة ان انتشر وقيل ان خالف القياس وقيل ان انضم اليه قياس تقريب . وبناء على عدم حجية قوله حكى في تقليده قولين المنع وهو قول المحققين كما قال امام الحرمين لارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون بخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم اه مخصصاً منه ومن الجلال وقدمنا ان صاحب جمع الجوامع صحح الجواز وانه قال لا خلاف في الحقيقة بل ان نحقق ثبوت مذهبه جاز تقليده وفاقاً والا فلا كذا نقله عنه التركشي واجاب عنه ان الخلاف موجود يتحقق بوجه آخر ذكره ابن برهان وهو ان جواز تقليده مبني على جواز الانتقال في المذهب اه زكريا ولا يخفى ضعف هذا الجواب في ان الكلام في تقليده مطلقاً ولو قيل تقليد غيره على ان القول بمنع الانتقال من مذهب الى مذهب مطلقاً غير صحيح بل الصحيح انه لا خلاف ايضاً وان من انتقل لفرض صحيح كالتخفيف عن نفسه جاز اتفاقاً لان المقلد لا مذهب له والتزامه لمذهب امام معين التزام ما لا يلزم شرعاً وان كان الانتقال لفرض فاسد دنيائوي لم يجز اتفاقاً وكم من امام كالسعد وغيره انتقل من مذهب الى مذهب . ومن هذا تعلم ان الاقوال الاربعة التي حكاه المصنف انما هي في كون قول الصحابي حجة او لا واننا اذا قلنا انه ليس بحجة ففي تقليده القولان اللذان ذكرناهما وان قول الشافعي الجديد بعدم جواز تقليد الصحابي معناه ان قوله ليس بحجة مطلقاً الا فيما تقدم استثنائه كما انك تعلم مما نقلناه قريباً عن البدخشي وحاشية شيخ الاسلام ان

الصحابة ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعي : الجديد  
 أنه لا يجوز مطلقا . والثالث هو قول قديم أنه ان انتشر جاز والا فلا هكذا  
 دعوى الاسنوى ان القول بأنه ان انتشر ليس قولاً في التقليد وإنما هو قول  
 الشافعي في القديم والجديد بأنه حجة وعلت أنه اذا اجتمع فيه شروط الاجماع  
 السكوتى فهو حجة اتفاقاً والا فلا كما قاله المصنف هو الحق . والذي اوقع  
 الاسنوى في هذا قول الشافعي رضي الله عنه في الجديد لا يقلد المجتهد صحابيا كما  
 لا يقلد طالما آخر فهما منه ان المراد بالتقليد في عبارة الشافعي تقليد الصحابي  
 مذهبه وليس كذلك بل مراد الشافعي بقوله لا يقلد المجتهد صحابيا الخ بيان  
 وجه أنه رحمه الله لا يحمل قول الصحابي حجة وارجم رحمه الله الاحتجاج  
 بقول الصحابي الى التقليد بان التقليد هو قبول قول بلا حجة وأخذ المجتهد  
 بقول الصحابي المجتهد وفله حجة له في أخذه به بدون أن يرجم الى دليله قبول  
 لقول الصحابي بلا حجة وكلاهما مجتهد فلا يجوز . والحاصل ان هناك فرقا بين  
 جواز تقليد مذهب الصحابي وبين كون قوله حجة فان الاول انما هو بالنظر  
 للعوام ولا فرق في ذلك بين الصحابي وغيره من المجتهدين بل المدار على تحقق  
 ثبوت المذهب وصحة نقله ففى تحقق مذهب المجتهد وصح نقله عنه جاز تقليده  
 صحابيا كان أو غيره وان لم يتحقق ثبوت مذهبهم ولم يصح نقله لا يجوز تقليده  
 صحابيا كان أو غيره الا ترى الى ما علل به صاحب جمع الجوامع عدم جواز  
 تقليد الصحابة من ارتفاع الثقة بمذهبهم اذ لم يدون وقول الجلال بخلاف مذهب  
 كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم وتنى صاحب جمع الجوامع  
 الخلاف الحقيقى في تقليد الصحابي دون الخلاف في كون قوله حجة فان هذا  
 الخلاف مبنى على ان الاحتجاج بقول الصحابي والاخذ به هل هو قبول قوله  
 بلا حجة فيدخل في التقليد فيمتنع لاتفاقهم على ان المجتهد اذا  
 خرج من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بنظر  
 غيره ويترك نظر نفسه كما صرح به الغزالي في المستصفى أو ان الاحتجاج بقول  
 الصحابي والاخذ به ليس كذلك بل قول بالدليل فلا يدخل في التقليد . قال



صرح به النزالي في المستصفي والآمدي في الاحكام وغيرها وأفردوا لكل حكم مسألة . وذكر الامام في المحصول نحو ذلك أيضا فتوهم صاحب الحاصل أن

في مسلم الثبوت وشرحه في دليل نافي الحجية لو كان مذهبه حجة يلزم تقليد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا . والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن مأخذ الحكم يأخذه فلا تقليد اذ أخذ الحكم من مأخذ الدليل ليس تقليداً . وعبارة المستصفي الاصل الثاني من الاصول الموهومة قول الصحابي وقد ذهب قوم الى ان مذهب الصحابي حجة مطلقا وقال قوم انه حجة ان خالف القياس وقوم الى انه حجة في قول أبي بكر وصهر وقوم الى ان الحجة في قول الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا والكل باطل عندنا . ثم قال الشبهة الخامسة اذا قال الصحابي قولاً فلا يحمل له الا معاج خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانما الحجة الخبر الى آخر ما قال في هذا المبحث . ثم بعد ذلك مسألة ان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا ان العامي يقلدهم وأما العالم فانه ان جاز له تقليد العالم جاز له تقليدهم وان حررنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولاً وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلده وان لم ينتشر ورجع في الجديد الى انه لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد طالما آخر ونقل المرنى عنه ذلك وان العمل على الادلة التي بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عنه اذ كل ما دل على تحريم تقليد العالم العالم كما سيأتي في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره اهـ المقصود منه . ثم قال بعد ذلك فصل في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصومه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجعات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذا لانه رأى انه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديثاً حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وخواه وما يدل عليه ولم يتقيد الا بقبول خبر يرويه صحابي مكشوفاً يمكن النظر فيه فما كان الصحابة يكتفون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدررون ذلك حديثاً من غير تصريح به

المسئلة الثانية أيضاً في كونه حجة لكن المحصول في الصراحة ليس كالأحكام  
فصرح بما توهمه فرأى المصنف حالة اختصاره أن تفريق أقوال الحكم الواحد

وقد نص في موضع آخر أن قول الصحابي إذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو  
ضميف لأن السكوت ليس بقول فإى فرق بين أن ينتشر أولاً لا ينتشر إلى آخر  
ما ذكره من نصوص الشافعى في القديم. وقال في آخرها وهذا كله مرجوع عنه  
اه. وقد علمت مما قدمناه أن الغزالي مصرح بأن نص الشافعى في القديم أن قول  
الصحابي إذا انتشر فهو حجة وأن شيخ الإسلام زكريا الأنصارى قال أن ظاهر  
كلام ابن الصباغ أن ما ذكره في القديم ذكره في الجديد أيضاً وأن ما ذكره الغزالي  
في قول الصحابي على خلاف القياس خالفه فيه الشيخ الإمام والد صاحب جهم  
الجوامع لنفس ما روى عن علي رضي الله عنه ومن هذا تعلم أن الغزالي حكى  
الخلاف أولاً في أن قول الصحابي حجة يجب العمل به فابطل ذلك وقال أن قوله  
من الأصول الموهومة ثم انتقل بعد ذلك إلى القول بالجواز بدليل قوله فإن  
قال قائل أن لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم ونقل في هذا أن الشافعى قال في  
القديم يجوز تقليد الصحابي إذا قال قولاً وانتشر إلى آخر ما سبق ثم ذكر نصوص  
الشافعى في فصل الذى إلى ذلك أن الشافعى نص أن قول الصحابي إذا انتشر ولم  
يخالف فهو حجة فدل هذا كله أن ما ذكره الغزالي في باب الإجماع إنما هو متعلق  
بفرض واحد وهو كون قول الصحابة حجة فذكر أولاً الخلاف في أنه يجب على  
المجتهد الأخذ بقول الصحابي فيكون أصلاً ودليلاً من الأدلة ورأى بطـ أن  
القول بالوجوب ثم انتقل إلى ذكر الخلاف في جواز تقليد المجتهد بمجتهد آخر  
فحكى الجواز وأبطله أيضاً بناء على القول بأنه يحرم تقليد المجتهد بمجتهد آخر  
ثم ذكر بعد ذلك نفس نصوص الشافعى في القديم فيما يتعلق بذلك أيضاً وقال أن  
ذلك مرجوع عنه. وأما مسائل التقليد فقد ذكرها الغزالي في باب الاجتهاد  
وذكر وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه في مسألة خاصة وفرق  
بين ما إذا خرج المجتهد من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فقال أنه لا يجوز له أن  
يقبل مخالفته ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه وبين ما إذا لم ينظر ففصل بين ما

لامعنى له فأخذ حاصل المسئلتين من الاقوال وجمعه في هذا الموضع فلزم منه ان لقول المفصل بين الانتشار وعدمه <sup>(١)</sup> تفصيل في الاحتجاج به وليس كذلك بل انما هو تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه . والمعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسألة واحدة مرتين متواليتين <sup>(٢)</sup> بترجعتين مستقلتين . واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه في الأم في

اذا كان عاجزا عن الاجتهاد كالعامي فاجاز له التقليد وقال ان هذا ليس بمجتهد وان كان متمكناً من الاجتهاد في بعض الامر وطاجزا عن البعض الا بتحصيل علم على سبيل الابتداء وهذا قال فيه الاشبه انه كالعامي أيضاً ثم قال وانما كلامنا الآن في المجتهد لو بحث عن مسألة ونظر في الأدلة لاستقل بها ولا يفتقر الى تعلم علم من غيره فهذا هو المجتهد فهل يجب عليه الاجتهاد أو يجوز له ان يقلد غيره حكى في الجواز وعدمه خلافاً ونقل عن القاضي انه اختار منع تقليده وقال وهو الاظهر عندنا ثم ذكر باقي مسائل التقليد في الفن الثاني قبل هذا المطلب في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه . ومن هذا تعلم ان الغزالي لم يحك هذه الاقوال الا في مسألة واحدة وهي مسألة كون قول الصحابي حجة أو ليس بحجة وكونه أفرد لكل مسألة لا ينافي ان ما ذكر بالمسئلتين متعلق بموضوع واحد ولذلك ذكر في جمع الجوامع الموضوعين في مسألة واحدة وفرع موضوع تقليد الصحابي في مذهبه على القول بان مذهب الصحابي ليس بحجة فنجد هذا التحرير (١) قال الاسنوي « فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه الخ »

أقول قد علمت من عبارة المستصفي ان كون القول المفصل مفصلاً في الاحتجاج هو صريح نص الشافعي في القديم ومما نقله شيخ الاسلام زكريا عن ابن الصباغ ان الشافعي كما ذكر هذا في القديم ذكره في الجديد وان هذا القول لا وجه لضعفه الا من حيث انه اطلق في الانتشار ولم يفصل بين ما اذا اجتمع شروط الاجماع السكوتي فيكون حجة اتفاقاً وبين ما اذا لم يجتمع فلا يكون حجة عند الشافعية كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « والمعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف

مواضع متعددة<sup>(١)</sup> فهو اذن جديد لا قديم قوله «لنا» أى الدليل على كونه ليس بحجة مطلقا النص والاجماع والقياس . أما النص فقوله تعالى ( فاعتبروا يا أولى الابصار ) أمر تعالى أولى الابصار بالاعتبار بمعنى الاجتهاد وذلك ينافي التقليد لان الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الاخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لان القائلين بكونه حجة ينعون<sup>(٢)</sup> كونه تقليدا ويحملونه كسائر الأدلة على أن صاحب الحاوي وجماعة حكموا خلافاً في ان الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم<sup>(٣)</sup> هل يسمى تقليداً أم لا . وأما الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على

يترجم مصنف مثله واحدة مرتين متواليتين الخ » أقول ان الغزالي كما علم مما قدمنا ذكرنا أولاً الخلاف في وجوب العمل بقول الصحابي وعدم وجوبه وذكر بعد ذلك الخلاف في جواز تقليد الصحابي وعدم جوازه وقال اننا اذا حرمنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعي الى آخر ما قدمناه ثم ذكر في فصل بعد ذلك نصوص الشافعي التي علم منها ان الاقوال التي نسبت للشافعي اذا حرمنا تقليد العالم للعالم هي التي ذكرت في نصوص الشافعي في ان قول الصحابي حجة أو ليس بحجة . ومن هذا تعلم ان ذكر ذلك في مسئلتين لاختلاف الحكم الذي مر فيه الخلاف وان كان الموضوع واحدا وهذا لا مانع منه قطعاً

(١) قال الاسنوى « واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه في الام في مواضع متعددة الخ » أقول اى اذا انتشر واجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي . فيكون حجة بخلاف

(٢) قال الاسنوى « وفيه لان القائلين بكونه حجة ينعون الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان القائلين بالحجية يقولون اذا كان مذهبه حجة فن مأخذ الحكم يأخذه فلا تقليد لان أخذ الحكم من الدليل ليس تقليداً فكان أخذ الحكم بطريق الاجتهاد لا بطريق التقليد

(٣) قال الاسنوى « على ان صاحب الحاوي وجماعة حكموا خلافاً في ان الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول ان الاخذ بنصوص الكتاب والسنة أخذ بالدليل وليس تقليداً بمعنى قبول قول الغير بلا دليل باتفاق وأما كونه

جواز مخالفة بعضهم بعضاً فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الانكار على من خالفه منهم . وهذا الدليل ليس على محل النزاع فان الخلاف في غير الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بأنه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم <sup>(١)</sup> جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وان كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضاً أغنى مخالفة كل واحد منهم لان مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرس أن مذهبهم حجة . وأما القياس فهو ان قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين فلا يكون أيضاً حجة في فروعها والجامع بينهما تمكن المجتهد في الموضوعين من الوقوف على الحكم بطريقه وهذا أيضاً ضعيف لان المطلوب في الاصول هو العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابي ولا يحصل العلم وحينئذ فيكون قوله حجة في الفروع دون الاصول . واحتج غير المصنف بأن الاصل في الادلة <sup>(٢)</sup>

يسمى تقليداً أو لا يسمى فهذا شيء آخر فنسأله تقليداً أراد من التقليد الاتباع والافتداء (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) وأما من لم يسم ذلك تقليداً فهو ينفي التقليد بالمعنى المصطلح عليه عند الاصوليين والعقهاء وهو ما ذكرناه

(١) قال الاسنوى « وقد يجاب عنه بأنه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم الخ » أقول هناك شق ثالث وهو ان مذهب كل واحد منهم حجة على من عدا الصحابة وليس حجة على أحد من الصحابة حتى اذا اختلفوا فاللزم على المجتهد الذي ليس منهم الترجيح أو التخيير في العمل أو التوقف ويعمل بالقياس أو بالأصل على اختلاف القولين كما سيجيء . (٢) قال الاسنوى « واحتج غير المصنف بأن الاصل في الادلة ان لا يخص فيما دون قوم » أقول قال مثبتوا الحجية الا لدليل يدل على ذلك الاختصاص وهنا دليل وهو ان المجتهد من الصحابة مثل المجتهد الآخر منهم وغيرهم لا يماثلهم لا متميزهم بفضل الصحبة واشراق نور النبوة على بصائرهم وقد علمت ان الكلام فيمن طالت صحبته منهم لا في مسألة بعد الفتح

أن لا تخص قوماً دون قوم وبأن قولهم لم يكن حجة في زمانهم<sup>(٢)</sup> فكذلك بعدم عمل بالاستصحاب. قوله « قيل الخ » أي احتج من قال بأنه حجة مطلقاً بقوله عليه الصلاة والسلام « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » جعل الاهتداء لازماً للاقتداء بأي واحد منهم كان فدل على كونه حجة والا لم يكن المقتدى به مهتدياً. وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا<sup>(٣)</sup> إنما هو مع الصحابة لكونه خطاباً مضافاً فاتفق دخول غيرهم ثم إن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين أن يكون المراد منه أن العامي منهم إذا اقتدى بأي مجتهد كان منهم اهتدى وهو صحيح مسلم . وأجاب الآمدي بأن الخبر وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء في كل ما يقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه . وهذه القاعدة التي أشار إليها قد تقدم الكلام عليها لكن هنا جهة تقتضي العموم المعنوي وهي ترتب الحكم على الوصف فإن الاقتداء مرتب على كونهم صحابة . وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة والا فلا فاحتج بأنه<sup>(٤)</sup> إذا خالف القياس فلا يحمل له إلا أنه اطلع على خبر فاتبعه والا فيكون قد

(١) قال الاسنوي « وبأن قولهم لم يكن حجة في زمانهم الخ » أقول قد علمت أن الخلاف في العمل في الاستصحاب إذا لم يطرأ ما يصلح للتغيير وهنا قد طرأ وهو تفاوت درجة الصحابة وعلوها بالنظر إلى درجة من بعدهم

(٢) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا الخ » أقول هو اعتراض في محله ولكن قد علمت أن الحنفية يقولون إن الأخذ بقول الصحابي ليس تقليداً بل هو أخذ بما أخذ به الصحابي لا بقول الصحابي

(٣) قال الاسنوي « وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة والا فلا فاحتج بأنه الخ » أقول مذهب أكثر الحنفية أن قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة لأنه والخالف في ذلك أبو الحسن الكرخي من الحنفية فنفى العمل به كما نفاه الشافعي في الجديد وجماعة آخرون كما تقدم وأما فيما لا يدرك بالرأي فالعمل به واجب عند أصحابنا الحنفية اتفاقاً كتقدير أقل مدة

ترك القياس المأمور به وانتدحت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لآلئاته. وأجاب المصنف بأنه ربما <sup>(١)</sup> خالف القياس لشيء ظنه دليلاً ولم يكن كذلك في نفس الامر. وأجاب غيره بأنه يازم منه أن يكون مذهب

الحيف بقول ابن مسعود وانس لانه لا بد من حجة فعلية لان الفتوى والعمل بغير حجة شرعية حرام والصحابة يرثون عنه لمدالتهم فالحجة في الحقيقة عقلية أو عقلية والاول منتف بالعرض فتعين الثاني فله حكم الرفع فذهب حينئذ دليل الدليل فيكون كالاجماع واوردوا عليه بأنه لو كان الامر كما قلتم لوجب على الصحابي العمل به أيضاً اذ المرفوع واجب الاتباع على الصحابي وغيره ولوجب علينا ايضاً العمل بقول التابعي فيما لا يدرك بالرأى لانه لا بد من حجة عقلية أيضاً. وأجاب الحنفية عن ذلك بأن هناك فرقاً بين الصحابة وغيرهم فان للصحابة ان يرتابوا بعضهم من بعض فيجوز ان لا يعمل بعضهم بقول بعض ولو فيما لا يدرك بالرأى اما نحن فلا نتكلم فيهم الا بخير ولا نرتاب منهم بوجه لقيام الحجة على عدالتهم كالشمس على نصف النهار وأما التابعي فيجوز لنا الرتبة فيه لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وانما الظن باستقراء الحال وقد يجاب أيضاً بأن اتخاذ الصحابي مذهباً فيما لا مجال للرأى فيه يدل دلالة قاطعة أو مظنونة ظناً قوياً انه سمع فيه شيئاً فهو قطعي عنده ثبوتاً ثم هو مشاهد للقرائن فلا يخطئ في فهم المراد فذهب الصحابي دليل الدليل وأما التابعي فليس هو سامعاً فالمسموع ليس مقطوع الثبوت وهو غير مشاهد للقرائن المهمة فجاز عليه الخطأ في فهم المراد وظن ما ليس دليلاً دليلاً ومع ذلك العدالة فيهم غير منصوصة فاضمحل فيه ظن الدلالة على الدليل

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بأنه ربما الخ » أقول يعلم الجواب عنه مما تقدم من أن اتخاذ الصحابي مذهباً فيما لا مجال للرأى فيه الى آخر ما قدمناه فيكون احتمال انه خالف القياس لما ذكره المصنف احتمالاً عقلياً بعيداً لم يقم عليه دليل وكل احتمال هو كذلك لا يعول عليه لان المسئلة ظنية

الصحابي حجة<sup>(١)</sup> على المجتهدين من الصحابة أيضاً بعين مآقوله ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر أم لا<sup>(٢)</sup> لكونه قد سبق الكلام عليه في الاجماع قال :

(١) قال الاسنوى « وأجاب غيره بأنه يلزم منه ان يكون مذهب الصحابي حجة الخ » أقول يعلم الجواب عنه مما قدمناه بأن هناك فرقا بين الصحابة وغيرهم الخ (٢) قال الاسنوى « ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر أم لا الخ » أقول قد علمت انه ان اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي كان حجة قطعاً والا فعلى الخلاف هذا وقال في مسلم الثبوت وشرحه تنبيه لا رواية في المسئلة المذكورة عن أبي حنيفة وصاحبيه بل اختلف عملهم فتارة يقلدون وتارة لا فلم يشترطوا اعلام قدر رأس المال المشاهد في السلم لان الاشارة كالتسمية في المعرفة والتعيين يرتفع بها الجهالة واشترطه بقول ابن عمر ونسب الى عمر بن الخطاب ايضاً فلم يقلد صاحبه وقلة هو وضمن صاحبه الاجير المشترك فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا كالخرق الغالب بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه رواه ابن أبي شيبة وروى الشافعي عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك ونفاه أبو حنيفة بناء على انه أمين فلا يضمن كالمودع الا اذا وجد التمدي فلم يقلد هو وقلة صاحبه لكن قال الشيخ عبد الحق الدهلوي في فتح المنان في تأييد مذهب النعمان قال ابن المبارك قال أبو حنيفة ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبالرأس والعين وما جاء عن اصحابه فلا أتركه فهو نص صريح منه على أنه يقلد الصحابة وأما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي فلمعله ثبت عنده معارضة قول آخر كما قيل في مسئلة التضمين ان أمير المؤمنين علياً رجع عنه بل نقل فيه حديثاً مرفوعاً فافهم اه وفيها أيضاً تذييل . التسامى ولو زاحم بفتواه رأى الصحابة في عصرهم ليس مثلم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن ولا فضلية الصحابة روى عن الامام اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم وفي رواية لا أقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد. كذا في التقرير



« مسألة . منعت المعتزلة تفويض الحكم الى رأي النبي صلى الله عليه وسلم  
والعالم لان الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير بمجمله اليه مصلحة . قلنا

كذا في الحاشية وان صح هذا فبرشدك الى أن اجتماع الصحابة يوجب العمل  
ولا عبرة بالتابعين عند حضرتهم ( فاستدلال البعض ) على صحة تقليده  
( برد شريح ) وهو تابعي جليل القدر قلده القضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب  
فبقي قاضياً الى زمان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ووجوه آله  
الكرام وبقي بعده ثم ترك القضاء زمن فتنة عبد الله بن الزبير واستعفى الحجاج  
الظالم من القضاء فأعفاه لما رأى من عدم تمكنه من الحكم بالحق ومات هورضى  
الله عنه سنة سبع وثمانين ( شهادة الامام الحسن ) رضى الله عنه ( لعلي وهو )  
أي أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ( يقبل الابن ) في الشهادة للاب حين جاء  
أمير المؤمنين علي ويهودي شريحاً قاضياً عليه أن الدرع الذي في يده درعه  
وأنكر هو فطلب شريح منه البينة فجاء بالامام الحسن وقبر فقال أقبل شهادة  
مولاك ولا أقبل شهادة ابنك فامتنع أمير المؤمنين عن أخذ الدرع فأسلم اليهودي  
وكان معه الى أن استشهد بصفين ( ومخالفة مسروق ) وهو أيضاً من كبار  
التابعين ( ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى شاة )  
وقال ليس ولده خيراً من اسمعيل فرجع ابن عباس عن قوله ( لا يفيد ) خبر  
قوله فاستدلال البعض فان غاية ما لم منه أن مخالفة التابعي الصحابي قد وقم  
وأما أنها حجة فمن أين . نعم يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي وهذا أيضاً غير  
تام عند من رأى الحجية فان شريحاً وان خالف أمير المؤمنين عليا لكنه وافق  
أمير المؤمنين عمر ويوافق أيضاً الحديث المرفوع المروي في الهداية الذي خرج في  
فتح القدير بسند متصل برواية الشيخ أبي بكر الرازي عن ام المؤمنين عائشة  
الصديقة رضي الله عنها لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا المرأة لزوجها  
ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الشريك لشريكه ولا  
الاجير لمن استأجره « ومخالفة مسروق كحكم سليمان مخالفاً داود في الحرث والولد  
بحاروى في الصحيحين اه . وقول صاحب فواتح الرحموت فان فاته ما لم منه الخ

الأصل ممنوع. وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمانة المصلحة. وجزم  
 بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه السلام بعد ما أنشئت ابنة النضر بن  
 وقوله وهذا أيضاً غير تام عند من رأي الحجية فان شريحاً وإن خالف أمير  
 المؤمنين علياً الخ كلاهما يدل على أن للتابعي مخالفة الصحابي ويعتبر مجتهداً مثله  
 فيقتضى أن إجماع الصحابة دون التابعي الذي اعترفوا له بالاجتهاد والفتوى لا  
 يكون حجة وهذا هو الذي صرح به الغزالي في المستصنى قال فيه وقال قوم  
 يعتمد بإجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتمد بخلاف التابعي في زمان الصحابة  
 ولا يندفع إجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد  
 قبل تمام الإجماع لانه من الامة فأجماع غيره لا يكون إجماع جميع الامة بل  
 إجماع البعض والحجة في إجماع الكل ثم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد  
 إجماعهم فهو مسبوق بالإجماع فليس له الآن أن يخالف كمن أسلم بعد تمام الإجماع  
 ويدل عليه قوله تعالى ( وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ) وهذا يختلف  
 فيه ويرد عليه إجماع الصحابة على تسوية الاجتهاد للتابعي وعدم انكارهم عليه  
 فهو إجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبدالله  
 كملقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتون في عصر الصحابة وكذا الحسن البصري  
 وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتمد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابي  
 التابعي الا بفضيلة الصحبة ولو كانت هذه الفضيلة تخصص بالإجماع لسقط قول  
 الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين يقول العشرة وقول العشرة يقول  
 الخلفاء الاربعة وقولهم يقول أبي بكر وعمر رضى الله عنهم . فان قيل روى عن  
 عائشة رضى الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة ابن عبد الرحمن بحجارة الصحابة  
 وقالت « فروج يصقم مع الديكة » قلنا وما ذكرنا مقطوع به ولم يثبت عن عائشة  
 ما ذكرتم الا بقول الأحاد وإن ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم لعلها أرادت  
 منعه من مخالفتهم فيما سبق إجماعهم عليه أو لعلها أنكرت عليه لخلافه في مسألة  
 لا تختمل الاجتهاد في اعتقادهما كما أنكرت على زيد بن ارقم في مسألة العينة  
 وظنت أن وجوب حسم الذريعة قطعي اهـ . فما قاله صاحب الفوائج ليس على ما

الحرث « لو سمعت ماقلت » وسؤال الأفرع في الحج أكل عام فقال « لو قلت ذلك لوجب » ونحوه. قلنا لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء وتوقف الشافعي .

ينبغي بل هو استنتاج قاسد وقصة زيد بن أرقم مذكورة في فواتح الرحمت على مسلم الثبوت في شرح مسألة . قال الرازي وغيره قول الصحابي فيما يمكن به الرأي ملحق بالسنة فراجعها لنقف منها على الحقيقة

وقول الاسنوي « ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينتشر الخ » أقول حاصل ما تقدم في الإجماع أن قول البعض فيما تعم به البلوى ولم يسمع خلافه فهو كقول البعض وسكوت الباقيين وأنه إذا قال بعض المجتهدين قولاً وعرف به الباقيون وسكتوا عليه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحابها عند الإمام أنه لا يكون إجماعاً ولا حجة وقال هو والآمدي أنه مذهب الشافعي وقال النزالي أن الشافعي نص عليه في الجديد وقيل أنه إجماع بعد انقراض عصرهم وقيل أنه ليس بإجماع ولكنه حجة وقيل لا يكون إجماعاً أن كان القائل حاكماً والافيه إجماع وعن الإمام أحمد وأكثر الحنفية أنه إجماع وحجة . واختار الآمدي أنه إجماع ظني يحتاج به ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير وفي الصغير حصر اختياره في مذهبي هما القول بأنه إجماع والقول بأنه حجة وإن هذا كله إذا لم يكن السكوت متكرراً أو أماً السكوت المتكرر في عدة وقائم فهو دليل الوفاق لأنه ينفي الاحتمالات التي تمسك بها من لم يقل أنه إجماع وأنه إذا قال بعض المجتهدين قولاً ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد ما يخالفه فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال يلحق بما علموه وسكتوا عن إنكاره لأن الظاهر وصوله إليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم أن كان بلغهم أولاً واختاره الآمدي ومنهم من قال أن كان ذلك القول فيما تعم به البلوى فيكون كقول البعض وسكوت الباقيين لأن عموم البلوى يقتضي حصول العلم وإن لم يكن كذلك فلا قال الإمام وهذا التفصيل هو الحق اهـ ملخصاً . وهذا كله إنما هو في الخلاف في الاحتجاج بقول بعض المجتهدين صحابياً أو غير صحابي إذا انتشر وعلم به الباقيون ولم ينكروه أحد منهم أو لم

أقول اختلفوا في انه هل يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم الى نبي أو عالم بأن يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب<sup>(١)</sup> فقالت المعتزلة لا يجوز وقال

ينشر ذلك القول ولكن سكتوا عن انكاره من حيث انه اجماع أو ليس باجماع وعلى هذا الثاني هل هو حجة أو ليس بحجة الى آخر تلك الاقوال وأما ما هنا فهو خلاف خاص بقول الصحابي وأنه ليس حجة على مثله اتفاقاً سواء كان مما يمكن فيه الرأي أم لا واما على غيره ففيه الخلاف والتفصيل السابق هنا وهذا شيء وما تقدم في الاجماع شيء آخر . برشدك الى هذا اتفاق الجيم هنا على ان قول الصحابي ليس حجة على مثله اتفاقاً مطلقاً بخلاف ما هناك فانه على التفصيل الذي تقدم في باب الاجماع والخلاف هنا والمخالف غير الخلاف والمخالف هناك فتنبه

(١) قال الاسنوي « اختلفوا في انه هل يجوز ان يفوض الله تعالى الحكم الى نبي أو عالم بأن يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب الخ » أقول اعلم ان الخلاف في موضعين الاول هل يجوز عقلاً ان يفوض الله تعالى الحكم لنبي أو عالم فيقال له احكم بما شئت فهو صواب والمختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الجواز عقلاً وتوقف الشافعي وعليه امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط دون غيره . وقال اكثر المعتزلة لا يجوز التفويض اصلاً وعليه الامام ابو بكر الرازي الجصاص . الموضع الثاني على القول بجوازه عقلاً اختلفوا هل وقع ذلك والمختار عند الحنفية وعند اصحاب الائمة الثلاثة عدم وقوع التفويض . واستدل القائلون بالجواز العقلي بأن التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان على ما كان . وهذا الدليل ممنوع لان دعوى انه ممكن ممنوعة لانه استدلال اما بعين المدعى وهو الجواز العقلي أو بمساويه في الجهالة والظهور وكيف لا يكون ممتنعاً عقلاً والحكم انما يكون طبق الحسن والقبح العقلين كما مر وما هو حسن في نفس الامر فهو حسن لا يتغير وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض كما قال تعالى ( يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ) وقد تقدم اقامة الحجة على ذلك . واستدلوا على عدم الوقوع بان التعمد اما ان يكون

موسى بن عمران بجوازه ووقوعه . وتوقف الشافعى رحمه الله في الجواز كما قاله الامام واتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف أيضاً فانه أجاب عن أدلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان في الاوسط أنه مذهب الشافعى فانه قال كما حكاه القرافي عنه مذهبنا جواز هذه المسئلة ووقوعها . واختار الآمدى وابن الحاجب أنه جائز غير واقع . وقال أبو علي الجبائى في أحد قوليه كما قاله الآمدى انه يجوز للنبي دون غيره . وهذه المسئلة قد جعلها الامام وأتباعه عقب الادلة كما جعلها المصنف وجعلها الآمدى وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد . ووجه مناسبتها الاول انه اذا وقع تفويض الحكم الى النبي أو العالم فتكون الاحكام بالنسبة اليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية . ووجه مناسبتها الاجتهاد ان الحكم قد تبين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي . اذا علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد<sup>(١)</sup> على ما سبق في القياس فلو فوض ذلك الى اختيار العبد لادى الى تخلف الحكم عن

بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل للتفويض . واستدل ابو بكر الرازى والمعتزلة بأنه لو جاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوط بها الحكم لجهل التعبد بها والا يكن الحكم كذلك بل حكم المفوض اليه بحسب المصلحة كان اجتهاداً لا تفويضاً وهذا الدليل مدفوع بأنه لا يلزم من عدم علم المفوض اليه بالمصلحة انتفاؤها في نفس الامر فلعل الامر يعلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه وهذا الاعتراض مردود بان حقيقة التفويض هو تخيير المفوض اليه بين ان يحكم بالشيء أو بضده ولا يمكن ان تكون المصلحة في كل منهما كما هو واضح فهو حينئذ تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان يقوم اختياره لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يقع من الحكيم لانه خلاف مقتضى الحكمة

(١) قال الاسنوى « فقد احتجت المعتزلة على المنع بان احكام الله تعالى تابعة

لمصالح العباد الخ » أقول هذا هو بمعنى ما قدمناه في استدلال ابي بكر الرازى والمعتزلة وقد علمت ان كون احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد متفق عليه لا يخالف فيه أحد الا من شذ وان هذا دليل على المنع فعلا

المصلحة لجواز أن يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الامر وما ليس بمصلحة في نفس الامر لا يصير مصلحة يجعله الى المجتهد أى بتفويضه اليه لاستحالة انقلاب الحقائق. وأجاب المصنف بوجهين: أحدهما أنه مبنى على أصل ممنوع<sup>(١)</sup> وهو وجوب رعاية المصالح. الثانى سلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز أن يكون اختيار العبد لحكم اماره على وجود المصلحة فيه<sup>(٢)</sup> وذلك بأن يلهمه الله تعالى الى اختيار ما فيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم الا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم ان لا يحكم الا بالمصلحة. قوله « لقوله عليه السلام » أي استدلل موسى بن عمران على الوقوع بأمرين: أحدهما قضية النضر بن الحرث وهى على ما حكاه ابن هشام في السيرة أن النبي صلى الله عليه

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بوجهين أحدهما انه مبنى على أصل ممنوع الخ » أقول لا معنى للمنع بعد كونه متفقاً عليه وعلى فرض الخلاف فالحق ان الحكم انما يكون طبق الحسن والقبح العقليين وما هو حسن في نفس الامر فهو حسن الى آخر ما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « الثانى سلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار العبد لحكم الخ » أقول قد علمت مما تقدم ان الكلام فى أن التفويض ممكن عقلا اولاً والمعتزلة والامام ابو بكر الرازى يقولون بعدم جوازه عقلاً فكون اختيار العبد لحكم يجوز ان يكون اماره على وجود المصلحة فيه انما هو فرع امكان وقوعه وهم يدعون انه غير ممكن وذلك لما قدمناه من ان حقيقة التفويض التخيير بين ان يحكم المفوض اليه بالشئ وضده وان المصلحة لا يمكن ان تكون فى كل من الضدين بل لا بد ان تكون فى أحدهما دون الآخر فالتفويض حينئذ تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان يقع اختيار المفوض اليه لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتأتى وقوعه من الحكيم لمناقاته للحكمة لانه تخيير بين ما هو مصلحة وبين ما هو مفسدة فهو لا يقع حتى يقال فيه ما اجاب به الامام ثانياً كما قاله الاسنوى من ان الله يلهمه الصواب الخ فان كل ذلك فرع وقوع التخيير

﴿تابع نهاية السؤل﴾

وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفراء أمر عليا فقتل النضر بن الحرث ثم أنشد بعد ذلك ما قيل فى القتل فقال وقالت قتيلة بنت الحرث أخت النضر بن الحرث :

باراكبا ان الاثيل مظنة	من صبح خامسة وأنت موفق
ابلق بها ميتا بأن تحية	ما ان تزال بها النجائب تحق
منى اليك وعبرة مسفوحة	جادت بوابلها وأخري تحق
هل يسمعى النضر ان ناذيته	أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أحمد ياخير ضنء كريمة	في قومها والفحل خل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من القى وهو المغيظ المحق
أو كنت قابل فدية فلينفقن	بأعز ما يفلو به ما ينفق
فالنضر أقرب من امرت قرابة	وأحقهم ان كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني أبيه تنوشه	لله أرحام هناك تشق
صبرا يقاد الى المنية متعبا	رسف المقيد وهو ان موثق

قال ابن هشام فيقال والله أعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال «لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه» هذا آخر كلام ابن هشام. وتحقق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب والضن بكسر الضاد المعجمة معناه الذي يضمن به أى يبخل به لعظم قدره ويقال أعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما أى له عرق فى الكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى أنتج . ورسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مثنى المقيد قاله الجوهري. ومعنى قولها من صبح خامسة أى صبح ليلة خامسة لانها كانت بمكة وبينها وبين الأثيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة. ووجه الدلالة أن قوله عليه الصلاة والسلام «لو بلغنى لمننت عليه» يدل على ان الحكم كان مقوضا الى رأيه اذ لو كان مأمورا بقتله لقتله مضمم شعرها أم لم يسمعه . والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر ان الذى أنشده هي

بفت النظر وكذلك ذكره الامام والامدى واتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته لا بنته وصرحوا أيضاً بأنها أنشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام . الدليل الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال « يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج » فقال الاقرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثاً فقال « لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم » فهذا أيضاً يدل على أن الامر فيه كان مفوضاً الى اختياره . قوله « ونحوه » <sup>(١)</sup> أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام « لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة » وكقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » وكقوله « الا الاذخر » في حديث العباس المشهور وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال « ان الله حرم مكة يوم خلق الله السموات والارض لا يختل خلاها ولا يعمد شجرها » فقال العباس الا الاذخر يارسول الله فقال « الا الاذخر » وأجاب المصنف بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء أى مجوزة له على وفق ارادة بعض الناس كأن أوحى اليه بأن يقتل الاسارى الا أن يسأله سائل في أحدهم . والاحسن في الجواب أن يقال أما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيراً فيه وفي غيره من الاسارى <sup>(٢)</sup> والتخيير ليس بممتنع اتفاقاً بل هذا التخيير ثابت في حق كل امام . وأما قوله للاقرع « لو قلت نعم لوجب » <sup>(٣)</sup>

(١) قال الاسنوي « ونحوه » أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام الخ وكقوله تعالى ( كل الطعام كان حلالاً لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه ) فباختيار التحريم قد حرم

(٢) قال الاسنوي « والاحسن في الجواب ان يقال اما قضية النضر فقد يكون عليه الصلاة والسلام مخيراً الخ » أقول وجه ذلك انه لا يلزم من التخيير التفويض لان التخيير حكم معين وهو الاذن في الفعل والترك بخلاف التفويض فانه تخيير في تعيين الحكم وليس فيه حكم معين

(٣) قال الاسنوي « واما قوله للاقرع بن حابس لو قلت نعم لوجب الخ »



فدلوله الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم الا اذا كان الحكم كذلك ولكن من أين لنا ان الحكم كذلك فقد يكون ممتنعاً وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لان القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذي فيها . واما قوله «لولا ان أشق على أمتي» فيحتمل ان الباري تعالى امره ان يأمرهم عند عدم المشقة<sup>(١)</sup> فلما وجد المشقة لم يأمرهم . واما قوله «الا الاذخر» فيحتمل ان يكون بوحى سريع<sup>(٢)</sup> او اطلق

أقول حاصل هذا الجواب ان الجملة شرطية تقديرية مخبرة عن لزوم الحال لا آخر لكن لا يخفى ان هذا بعيد لان العرف في مثل هذا انما هو للاختيار وان الشرط والجواب موكولان لاختيار القائل فالجواب الصحيح ان الله كان قد خير نبيه في ذلك فاختر الايسر على أمة ولو اختار وجوبه في كل عام لوجب

(١) قال الاسنوى « واما قوله لولا ان أشق على أمتي فيحتمل ان الباري أمره الخ » أقول حاصل هذا الجواب أيضاً أن الجملة شرطية تقديرية الى آخر ما سبق فيما قبله وفيه ما فيها قبله والجواب عنه هو الجواب عما قبله من التخيير (٢) قال الاسنوى « واما قوله الا الاذخر فيحتمل ان يكون بوحى سريع الخ » أي كلمح البصر وأقول سيما على رأى الحنفية والشافعية القائلين ان الهامه صلى الله عليه وسلم وحى . قال صاحب الفوائد هذا هو الحق في الجواب وقال في جمع الجوامع الانطام ايقاع شيء في القلب يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفياه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره خلافاً لبعض الصوفية قال الجلال في قوله انه حجة في حقه اما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره اذا تعاق بهم كالوحي اه . وقول الجلال حجة في حقه أى حق الملهم دون غيره بذلك صرح الشيخ شهاب الدين السهروردي ومال اليه التفنازاني في بعض مصنفاته والحق ما قال صاحب متن العقائد النسفية بعد ان ذكر اسباب العلم والالهام ليس من اسباب المعرفة فالرجوع اليه في الاحكام هو الشرع وهو الصراط المستقيم . قال شيخ الاسلام ويقرب من الالهام رؤيا المنام فمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم في نومه يأمره بشيء أو ينهاه

العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان<sup>(١)</sup> . وجواب الباقي ظاهر ولما ثبت

عن شيء لا يجوز اعتماده مع ان من رآه فقد رآه حقاً لعدم ضبط الرائي اهـ .  
 (١) قال الاسنوى « أو أطلق العام وأراد به الخصوص الخ » أقول  
 وحينئذ يكون الاستثناء متصلاً ولا بد من تقدير ضرورة لان كلام متكلمين  
 لا يرتبط أحدهما بالآخر فكلام متكلم واحد في زمانين لا يرتبط أحدهما بالآخر  
 الا بتقدير واذا قدر كان الاستثناء متصلاً . غير انه يرد على هذا الجواب ان العام  
 اذا أريد به الخصوص يكون مجازاً فلا بد من قرينة وكون المتكلم على عزم البيان  
 لا يفيد شيئاً في فهم السامع فالاولى في الجواب ان يحمل على عموم الخطأ للآخر  
 وان الاستثناء متصل ويقدر في الكلام ما يجعله كذلك ويكون قوله عليه  
 الصلاة والسلام « الا الاذخر » نسخاً بوحى كالمج البصر فكان هذا الجواب هو الحق  
 كما قلناه وأما كون الاستثناء منقطعاً وثبوت التخصيص بغير الاستثناء أو كونه  
 عاماً أريد به الخصوص فكلاهما مجاز يحتاج الى قرينة تصرف الاستثناء عن  
 الحقيقة . وأما تقدير ما يحمل كلا الاثنين أو الواحد في زمانين كلاماً واحداً فهو  
 شائب كثير . فان قيل ان الاستثناء يأبى النسخ فانه نعم الحكم من الابتداء  
 والنسخ يقتضي انه كان ثم رفع . قلنا نعم هو كذلك لان الاستثناء اما ان يكون  
 من المقدر في كلام العباس أو من المقدر في كلامه صلى الله عليه وسلم فائياً لا فيما  
 ذكره عليه الصلاة والسلام وتكلم به اولا فان الكلام الاول نعم مطلقاً ولا  
 استثناء فيه ثم نسخ حكم بعض افراده بالكلام الثانى الذى جعلنا الاستثناء منه  
 واما الجواب عن قوله تعالى كل الطعام كان حلالاً الخ اننا لانسلم ان التحريم كان  
 بالتفويض بل كان بدليل ظنى لاح له باجتهاد فقرره الله عليه فصار شريعة ولعل  
 هذا الدليل هو انه كان مضرراً لبدنه فهو حرام عليه ويؤبدنه ما عن ابن عباس قال  
 جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم امرائيل على نفسه قال « كان يسكن  
 البدو فاشتكى عرق النسا فلم يجد سبباً لمرضه الا لحوم الابل والبنات فلذلك  
 حرمها » قالوا صدقت

القدح في أدلة القاطمين ثم منه صحة التوقف<sup>(١)</sup> فلاجل ذلك كان هو المختار<sup>(٢)</sup> . قال :

(١) قال الاسنوى « ولما ثبت القدح في أدلة القاطمين الخ » أقول قد علمت انه لا قدح في دليل المعتزلة والامام ابي بكر الجصاص الرازي وانه الحق كما قلنا

(٢) قال الاسنوى « فلذلك كان هو المختار » أقول قد علمت ان المختار عند الحنفية وعند أصحاب الاثمة الثلاثة الباقيين القطع بعدم وقوع التفويض لا التوقف لما قلناه من ان التعبد اما بالاجتهاد للقادر عليه واما التقليد للعاجز عنه فلم يبق محل للتفويض. ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال يجوز ان يقال من قبل الله تعالى لنبي أو عالم على لسان نبي : احكم بما تشاء في الوقائع من غير دليل فهو صواب أو موافق لحكمي بان يلهمه الله اياه اذ لا مانع من جواز هذا القول ويكون أى هذا القول مدركا شرعياً ويسمى بالتفويض لدلالته عليه وتعدد الشافعي فيه قيل في الجواز وقيل في الوقوع ونسب للجمهور فحصل من ذلك خلاف في الجواز وفي الوقوع على تقدير الجواز ثم قالاً ثم المختار بعد جوازه كيف كان انه لم يقع اه . ومما يناسب هذه المسئلة تطبيق الامر باختيار المأمور نحو اعمل كذا ان شئت فعلة وفيها تردد قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخير فيه من التنافر والظاهر الجواز والتخير قرينة على ان الطلب غير جازم وقد روى البخاري أنه صلى الله عليه وسلم قال « صلوا قبل المغرب » قال في الثالثة « لمن شاء » أى ركعتين كما في رواية ابي داود كذا يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه أيضاً . وأقول قد علمت في اول الكتاب ان الحق ان الاباحة طلب على وجه التخير لما قدمنا من ان كل الاحكام انشاء مطلوبة بصيغة الطلب وتنقسم باعتبار كون الطلب جازماً أو راجحاً أو طلب الكف جازماً أو راجحاً أو طلب الفعل على وجه التخير وعلى هذا لا وجه للتردد بل المتعين القول بالجواز والوقوع في هذا

# الكتاب السادس

في التعادل والتراجيح - وفيه أبواب

## الباب الاول

في تعادل الامارتين في نفس الامر \* منعه الكرخي وجوزه قوم  
وحيث قد فالتخير عند القاضي وابى على وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو  
حكم القاضي باحدهما مرة لم يحكم بالآخرى أخرى لقوله عليه السلام لاني بكر  
لا تقض في شيء واحد بمحكمين مختلفين « أقول لما فرغ المصنف من تقرير الأدلة  
شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح وذلك لأنها اذا  
تعارضت فإن لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل وان كان فهو  
التراجيح . ثم انه جعل الكتاب مشتملا على أربعة أبواب : الاول منها في التعادل  
والثلاثة الباقية في التراجيح وذلك لان الكلام في التراجيح ان لم يختص بدليل  
معين فهو البحث عن الاحكام الكلية كما سيأتي وان اختص بالدليل الذي يرجح  
على معارضه اما كتاب أو اجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والاجماع لا يجري  
فيهما التراجيح<sup>(١)</sup> اما الكتاب فلانه لا ترجيح لاحدى الآيتين على الاخرى عند  
تعارضهما الا بأن تكون احدهما مخصصة للآخرى او ناسخة لها وقد سبق  
الكلام فيهما فلا حاجة الى اعادته مع انه قد اشار اليه في الحكم الرابع من  
الاحكام الكلية للتراجيح . واما الاجماع فلانه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه  
فتلخص ان التراجيح انما يكون لاحد الخبرين على الآخر او لاحد القياسين على  
الآخر فلذلك انحصرت مباحث التراجيح في الابواب الثلاثة . اذا علمت ذلك  
فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما ستعرفه<sup>(٢)</sup> وكذلك بين القطعي والظني

- (١) قال الاسنوى « وان اختص بالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب  
أو اجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والاجماع لا يجري فيهما التراجيح الخ »  
أقول هذا على طريقة الشافعية وسيأتي الكلام في ذلك  
(٢) قال الاسنوى « اذا علمت ذلك نقول التعادل بين الدليلين القطعيين

لكون القطعى مقديا واما التعادل بين الامارتين اى الدليان الظنيين فاتفقوا

متمنم لما ستمرفه الخ « أقول هذه طريقة الشافعية وقال فيها صاحب فواتح  
الرحوت قد حرر في كتب الشافعية هكذا التعارض مع عدم المزية متمنم في  
القطعيين وكذا في المختلفين واما الامارتان فلا يتعارضان أيضاً عند الكرخي  
وأحمد خلافاً لأجمهور ثم حكاه التخيير عند القاضي أبي بكر والجباي وابنه أبي  
هاشم وألصاق عند بعض الفقهاء فهذا يدل على أن التعارض عندهم بحسب نفس  
الامر وهو باطل لازوم التناقض والعبث الذي تنزه الشارع عنه فقد بان لك أن  
لا تعارض الا عند الجهل اه . ومن ذلك تعلم أنه لا فرق في التعارض بين القطعيين  
والظنيين والمختلفين ففي نفس الامر والواقع مستحيل في الجميع وفي ظاهر الامر  
وبحسب ظن المجتهد جائز في الجميع واليك البيان : قال في مسلم الثبوت وشرحه  
ومثله في غيرهما من كتب الحنفية التعارض هو تدافع الحجتين ولا يتحقق الا  
بوحداث الزمان والحكم والمحل وغير ذلك من الوحدات الثمانية المعروفة ولا  
يكون في الحجج الشرعية في الواقع ونفس الامر والا لزم التناقض فان الحجج  
الشرعية لا بد من انتاجها في نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات في نفس  
الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كان  
قطعا كما اذا كانت الحجتان مقطوعتين أو ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل يتصور  
التعارض ظاهراً في بادىء الرأى للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد أو في  
مقدمات القياس وهذا يمكن في القطعى والظنى على السواء فتجوز به في الظنيين  
فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر وسائر كتب الشافعية تحكم الا أن يجوزوا  
مع المساواة التخلف عن المدلول في أحدهما في الظنيين حينئذ يجوز أن يكونا  
متمانعين في المدلول لكن يتخلف أحد المدلولين فلا تنافض ولا يخفى أن هذا  
أيضاً مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل بقم الظن بالنتيجة  
أيضاً فان الظن بالمزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة  
في نفس الامر اه ملخصا . ولذلك قال في جمع الجوامع يتمنع تعادل القاطعين وكذا

على جوازه بالنسبة الى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فنهـ

الامارتين في نفس الامر على الصحيح فان توفم التعادل فالتخير أو التساقط أو  
الوقف أو التخير في الواجبات اهـ . فتبين بهذا أن الصحيح من مذهب الشافعية  
موافق لما عليه الحنفية وان القول بالفرق بين القطعي فلا يجوز وبين الظني فيجوز  
خلاف الصحيح ولذلك اعترض الجلال على أصحاب هذا القول الضعيف فقال  
ولباحث أن يقول لا بعد أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الامارتين لمجيء  
توجيهه الآتي فيهما اهـ . قال شيخنا في تقريره عليه يعني أن المخالف جوز التعارض  
في القطعيين كالظنيين معللاً بأنه لا محذور فيه وهذا التعليل يجري في القطعيين  
فيقال لو وجد قاطعان لا يوجد محال في نفس المدلول لانا نوقفهما عن الدلالة  
ونحكم بالتساقط أو التخير . والحاصل أنه لا فرق بين تجويز التعارض في نفس  
الامر في الظنيين والقطع بمنعه في القطعيين لاستلزام كل حجة الوقوع هذا ما قاله  
ابن قاسم أولاً وهو صحيح وحاصله أنه لا وجه للفرقة مع بقاء الاشكال على  
القول الضعيف وهو أنه يستلزم أن الشيء الواحد يكون مطلوباً منها في  
نفس الامر في وقت واحد وهو تكليف بالحال . وحاصل ما قاله آخر أنه لا اشكال  
على الضعيف أيضاً لجواز التكليف بالحال ويكون فائدته الاختبار أو بحملان  
على التخير . أما العقليات فيمتنع فيهما لوجوب التلازم بين الأدلة  
ومدلولاتها اهـ . وقول شيخنا وهو تكليف بالحال أي والاتفاق على عدم  
وقوعه والكلام هنا في وقوع التعارض عند المجتهد وحكمه عند وقوعه ولا  
يخفى أنه لا فرق بين العقليين والنقليين ولو ظنيين في وجوب التلازم بين الأدلة  
وبين مدلولاتها لما قدمناه من أن الحجج الشرعية لابد من اتجاها في نفس الامر  
ان كانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع  
النتائج المتناقضة الى آخر ما قدمناه . ولذلك قال شيخنا آخر أن التعارض باعتبار  
نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول في القطعيين وادراته في الظنيين  
اذ يصدق حينئذ أنها تعارضاً فيه والا كان التعارض في ظن المجتهد دون نفس  
الامر فهما على حد سواء وبه يتم ما قاله ابن قاسم اهـ . فتلخص من هذا كله ان

الكرخي وكذلك الامام احمد كما نقله ابن الحاجب<sup>(١)</sup> لانهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما ثم اجتماع المتنافيين وان لم يعمل بواحد منهما ثم ان يكون نصيهما عبثاً وهو على الله تعالى محال وان عمل بأحدهما نظران عيناهما له كان تحكما وقولا في الدين بالتشهي وان خيرناه كان ترجيحاً لامارة الاباحة على امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه ايضاً. وذهب الجمهور الى جواز التماثل كما حكاه عنهم الامام وكذلك الآمدي وابن الحاجب واختاراه لانه لا يمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه<sup>(٢)</sup> واجابوا عن دليل المانعين بأننا لانسلم

ما جرى عليه الاسنوي واكثر كتب الشافعية من التفرقة بين القطعي والظني باطل وان الحق ان لا تعارض في الواقع ونفس الامر لافرق في ذلك بين القطعي والظني وانهما يتعارضان في ظن المجتهد بناء على ما قدمناه من جهل التاريخ ونحوه وهذا لافرق فيه بين القطعي والظني أيضاً فمن فرق بينهما لم يفرق بين الحق والباطل والفرق بينهما واضح بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه والله الموفق

(١) قال الاسنوي « واما التماثل بين الامارتين فاتفقوا على جوازه بالنسبة الى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فمنعه الكرخي الخ » أقول قد علمت ان المنع ليس مذهب الكرخي وحده بل هو مذهب جميع من عداه أيضاً من الحنفية والصحيح من مذهب الشافعية خلافاً لما عليه اكثرهم من الفرق بين القطعي والظني

(٢) قال الاسنوي « لانه لا يمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه » أقول ليس الكلام في ذلك بل الكلام في انهما يتعارضان في الواقع ونفس الامر وهذا يقتضي وقوع مدلول الخبرين في نفس الامر فيجتمعا المتناقضان في نفس الامر والا كان أحد الخبرين صادقا في الواقع ونفس الامر والاخر كاذبا في الواقع ونفس الامر وهذا خلاف المفروض في كلام الشارع فلا يتأتى التعارض بين كلاميه في الواقع ونفس الامر

الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه قد بقى قسم رابع وهو العمل بمجموعهما<sup>(١)</sup> وذلك بأن يجملا كالدليل الواحد وحينئذ فيقف المجتهد او يتخير . سلطنا لكن لانسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما<sup>(٢)</sup> . والقول بازوم العبث مبني على قاعدة التحسين والتقييح<sup>(٣)</sup> العقلين واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل

(١) قال الاسنوى « وأجابوا عن دليل المانعين باننا لانسلم الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه بقى قسم رابع الخ » أقول حاصل هذا اننا فوقف الدليلين عن الدلالة او نحكم بالتسايط أو التخيير وقد علمت ان هذا التعليل جار في القطعيين مع ان الجمهور لم يقولوا بجواز التعارض بينهما في نفس الامر كما قدمنا ومع ذلك فهو لا يجدى تعاملاً قدمناه من ان التعارض باعتبار نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول في القطعيين وارادته في الظنيين الى آخر ما قدمناه فكيف يأتي هذا القسم الرابع فاننا اذا جعلناه كالدليل الواحد اى المجل الذي لم يفهم منه المراد فذلك باعتبار ظن المجتهد لا باعتبار نفس الامر واما التعارض في نفس الامر فهو فرع ارادة مدلول كل منهما في الواقع ونفس الامر فلا يمكن جعلهما كالدليل الواحد فتوقف المجتهد أو تخييره ناشيء عن جهله بالتأريخ لا عن التعارض في نفس الامر

(٢) قال الاسنوى « سلطنا لكن لانسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما » أقول معنى هذا اننا لو سلطنا الانحصار فلا نسلم امتناع تسايطهما وترك العمل بهما وحينئذ يقال ترك العمل راجع الى ظن المجتهد وكلامنا في التعارض في الواقع ونفس الامر وهذا لا يكون الا عند ارادة مدلول كل منهما في الواقع ونفس الامر فالتناقض واقع البتة فالمحذور موجود ولا يدفعه ترك المجتهد العمل بهما والرجوع الى غيرهما

(٣) قال الاسنوى « والقول بالعبث مبني على قاعدة التحسين والتقييح » أقول العبث ممتنع مطلقاً لما يترتب عليه من السفه المحال على الحكيم على انك قد علمت أنه يلزم على هذا أيضاً تناقض كلام الشارع في الواقع ونفس الامر وترك المجتهد العمل بهما والرجوع الى غيرهما لا يدفع لزوم هذا التناقض في



طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارتان على حكم واحد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير<sup>(١)</sup> والدليل على الوقوع أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران وكذلك من ملك مائتين من الابل فله أن يخرج أربع حقاق أو خمس بنات لبون وان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كإباحة وحرمة فهو جائز عقلاً وممتنع شرعاً. هذا معنى ما قاله وكلامه في الاستدلال يدل عليه فافهمه . قوله « وحينئذ » أي واذا جوزنا تعادل الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب القاضي أبو بكر وأبو على الجبائي وابنه أبو هاشم إلى أن المجتهد يتخير بينهما وجزم به الامام والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سيأتي . وقال بعض الفقهاء بتساقطان

الواقع ونفس الامر وهل تركهما المجتهد ورجع الى غيرها الا لكونه جاهلاً بالواقع ونفس الامر لا لتعارض في الواقع ونفس الامر . وانكار هذا مكابرة بينة

(١) قال الاسنوي « واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارتان الخ » أقول قد علمت ان التعارض بين المجتدين لا يكون الا عند تحقق الوحدات من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك ولا شك ان الامارتين اذا كانتا على حكم واحد في فعلين متنافيين فلا تعارض أصلاً لا اختلاف المحل فان هذا حكم في محل وهذا حكم في محل آخر فالذي دخل الكعبة كان كل جزء منها قبله له والمصلحة له ان يستقبل أي جزء كان منها وكذلك من ملك مائتين من الابل قد خيره الشارع بين ان يخرج أي سن من تلك الاسنان باعتبار ان المائتين قد اشتملت على ما يميز ذلك من العدد واما ان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كإباحة وحرمة فهذا هو الذي يكون فيه التعارض فهو جائز عقلاً على القول بجواز التكليف بالمحال وممتنع شرعاً أي لعدم وقوع التكليف بالمحال وما اختاره الامام في الامارتين يقتضي انهما لا تعارضان في الواقع ونفس الامر كالمقطعين على السواء وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعية وهو مذهب الحنفية أيضاً وهو الحق

ويرجع المجتهد الى البراءة الاصلية ثم اذا قلنا بالتخير فوق هذا التعادل للمجتهد فان كان في أمر يتعلق به عمل بما شاء وان تعلق بغيره فان كان في استفتاء خير المستفتي وان كان في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم باحدى الامارتين على التعيين لانه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لان كل واحد منهما يختار ما هو اوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم باحدى الامارتين لم يجوز له بعد ذلك أن يحكم بالامارة الاخرى <sup>(١)</sup> لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال لا يكرهى الله عنه « لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين » . قال :

« مسألة اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل ان يكونا احتمالين أو مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتأخر فهو مذهبه والا حكي القولان. واقوال الشافعي كذلك وهو دليل على علو شأنه في العلم والدين » . أقول هذه المسئلة في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد ولا شك أن تعارضهما بالنسبة الى المقلدين له كتعارض الامارتين بالنسبة الى المجتهدين فلذلك ذكرها في بابه. وحاصله أنه اذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان فله حالان: أحدهما ان يكون ذلك في موضع واحد <sup>(٢)</sup> بأن يقول

(١) قال الاسنوي « فلو حكم باحدى الامارتين لم يجزله ان يحكم بالامارة الاخرى الخ » أقول يعني اذا فصل في حادثة على مقتضى امانة فلا يجوز له ان يحكم فيها نفسها بالامارة الاخرى بعد ان حكم فيها بين الخصمين بالامارة الاولى اما اذا تجددت خصومة أخرى في حادثة مثل التي فصل فيها بالامارة فلا يمنعه قضاؤه بالاولى ان يقضى في الخصومة الاخرى بما يلوح له من الحق وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تقض في شيء واحد الخ »

(٢) قال الاسنوي « أحدهما ان يكون ذلك في موضع واحد الخ » أقول حاصل هذا انه اذا نقل عن مجتهد واحد قولان متعاقبان فالمتأخر قوله المستمر والمتقدم قول مرجوع عنه وان لم يتعاقبا بان قالهما معا فقوله المستمر منهما ما ذكر فيه ما يشعر بترجيحه على الآخر كقوله هذا أشبه وكتفريعه عليه والا فهو

هو خير من  
المستفتي  
أي بكرة  
والمتأخر  
في مجلسين  
نفسان  
متعاقبان

مثلا هذه المسئلة فيها قولان فيستحيل أن يكون المراد أنهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئذ فينظر فيه فإن ذكر عقب ذلك ما يدل على تقوية أحدهما مثل ان يقول هذا اشبه أو يقرع عليه فيكون ذلك مذهبه وان لم يذكر شيئا من ذلك فإنه يدل على توقفه في المسئلة لنقدان الرجحان عنده<sup>(١)</sup> وحينئذ فقولاه ان فيها قولين يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز أى في المسئلة احتمال قولين لوجود دليلين متساويين ويحتمل ان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين وانما نص عليهما لثلاثتهم من أراد من المجتهدين الذهاب الى احدهما أنه خارق للاجماع هذا هو حاصل كلام المصنف . واما جمل بعض الشارحين التوقف احتمالا آخر فسيما للاحتمالين الاخيرين فليس موافقا لما قاله الامام وغيره<sup>(٢)</sup> ولا

متردد بينهما . ومن هذا تعلم انه ليس المراد بالتعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما منه وان المراد بعدم التعاقب هو ان يقولها معاً لا ان يكونا معاً بحسب النقل فقول الاسنوى احدهما ان يكون ذلك في موضع واحد ومعناه ان يصدر القولان منه في موضع واحد وفي وقت واحد وليس معنى كونهما في وقت واحد ان يتلفظ بالقولين في وقت واحد لان اللفظين يستحيل صدورهما معاً وكما يستحيل ان يتلفظ بهما في وقت واحد يستحيل ان يتخذها مذهباً فيؤدى اجتهاده الى كل منهما في وقت واحد ولذلك قال الاسنوى بان يقول هذه المسئلة فيها قولان فيستحيل ان يكون المراد انهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئذ فينظر فيه الخ

(١) قال الاسنوى « وان لم يذكر شيئا من ذلك فإنه يدل على توقفه الخ » أى فهو متردد بين القولين لم يجزم بواحد منهما بقى مالموجه تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي قال العطار نقلا عن شيخ الاسلام زكريا وحكمه ان لا يحكم على المجتهد بالرجوع عن أحدهما وان كنا نعلم برجوعه عنه في غير الاولى

(٢) قال الاسنوى « وأما جمل بعض الشارحين التوقف احتمالا آخر فسيما الخ » أقول يؤيد ما قاله الاسنوى ان صاحب جمع الجوامع قال وان نقل

مطابقاً لمباراة الكتاب ولا صحيحاً من جهة المعنى لان معنى توفقه بين الشيتين هو ان يكون كل منهما محتملاً عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا التوقف على كونها احتمالين. نعم ان اراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو امكان صدورها عنه اى عن ذلك الغير مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب. ونقل في الحصول عن بعضهم أن اطلاق القولين يقتضي التخيير ثم ضعفه<sup>(١)</sup>. الحال الثاني ان يكون نقل

عن مجتهد قولان متماقبان قلنا آخر قوله والا فا ذكر فيه المشرع بترجيحه والا فهو متردد اه أى بينهما بقطع النظر عن كونهما احتمالين عنده أو مذهبين لمجتهدين فهذا يدل ان احتمال كونهما احتمالين أو مذهبين لمجتهدين انما يكون حال التوقف والتردد وهو واضح

(١) قال الاسنوي « ثم ضعفه » أقول حاصل القول ان المجتهد اذا قال هذه المسئلة فيها قولان يحمل على انه له فيها قولان بناء على القول بالتخيير عنه عند التعادل فالمكلف مخير في العمل بايهما شاء لا بناء على القول بالتوقف والتردد عند التعادل. ووجه ضعفه اننا اذا قلنا ان الحق واحد يلزم التخيير بين ما هو حكم الله وبين ما ليس بحكمه وان قلنا ان كل مجتهد مصيب وان كل ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فهو حق عنده فلا يستقيم كذلك لانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه رأي مجتهد وظنه فاذا تعارض دليلان عن مجتهد واحد فتى تعلق ظنه بطرف فلا يكون الآخر صواباً وان لم يتعلق ظنه بشيء فليس في التخيير الا تخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس بحكمه فتعين الحمل على ما سبق وهو التوقف بمعنى التردد لاننا متى قلنا ان قوله فيها قولان يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على وجه ما سبق وان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين فلا معنى لذلك الا ان هذا المجتهد متردد فتعين ضعف هذا القول وصحة ما قدمه الاسنوي الموافق لكلام الامام وغيره واختاره امام الحرمين والغزالي. وقال الحنفية لا يصح لمجتهد في مسئلة أو مسئلتين ولا فرق بينهما لوحدة الجامع قولان للتناقض لانه لا يكون قولاً له الا اذا تعلق ظنه به فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مضمونين وهذا محال لانه متى كان أحد النقيضين راجحاً كان الآخر مرجوحاً

القولين عن المجتهد في مجلسين<sup>(١)</sup> بأن ينص مثلاً في كتاب على اباحة شيء وينص في الآخر على تحريمه، فإن علم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الأول منسوخاً والا حكي عنه القولان من غير أن نحكم على أحدهما بالرجوع. قوله « وأقوال الشافعي كذلك » هو إشارة إلى الحالين المتقدمين أي وقع منه التنصيص عليهما في موضع واحد وفي موضعين. قال في المحصول لكن وقوع ذلك منه في موضع واحد من غير ترجيح البتة منحصر في سبع عشرة مسألة على ما نقله الشيخ

الآ بالرجوع عن أحدهما وحينئذ فلا تناقض وأما اختلاف الرواية عن مجتهد واحد فليس من هذا القبيل بل هو من جهة الناقل وخطأه أما الغلط في السماع أو لعدم العلم بالرجوع عنه وعلم الآخر فيروي كل بحسب علمه أو يكون هناك جوابان أحدهما جواب القياس والآخر جواب الاستحسان فنقل كل ما علم أو يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة وكل واحد نقل واحداً أو ما قاله الحنفية يشمل ما إذا كان القولان متعاقبين أو غير متعاقبين وما إذا جهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي فلا يصح له قولان متنافيان إلا بالرجوع عن أحدهما مطلقاً وهذا هو مراد الشافعية أيضاً كما يعلم مما قدمناه

(١) قال الاسنوي « الثاني أن يكون نقل القولين عن المجتهد في مجلسين الخ » أقول فرض الكلام في النقل عن المجتهد للإشارة إلى أنه لا يصح أن يكون كل من القولين مذهبا له مع تنافيهما فيشمل ما إذا كانا متعاقبين علم تعاقبهما أو جهل أو علم وجهل المتأخر أو نسي فإن علم المتأخر منهما فهو مذهبه والآخر مرجوع عنه وإن لم يعلم المتأخر سواء كان ذلك للجهل التعاقب أو للجهل المتأخر ونسيانه مع العلم بالتعاقب فيحكمي عنه القولان مع اعتقاد أنه لا بد أن يكون قد رجع عن أحدهما غير معين فقول الاسنوي والآخر حكي عنه القولان يدخل فيه الصور الثلاثة المذكورة وقوله من غير أن يحكم على أحدهما بالرجوع أي على وجه التعمين فلا ينافي أننا نحكم بأنه رجع عن واحد منهما لا بعينه لما علمت من استحالة أن يكون كل من القولين مع تنافيهما مذهبا له

أبو اسحق الشيرازي<sup>(١)</sup> عن الشيخ أبي حامد . قوله « وهو دليل ، أي وقوع القولين من الشافعي على الوجهين المتقدمين دليل على علو شأنه في العلم والدين فاما الحال الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالة على علو شأنه في العلم ان كل من كان أغوص نظرا واتم وقفا على شرائط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده أكثر وأما في الدين فلانه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بمجزه مما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به<sup>(٢)</sup> وقد نقل الاعتراف بذلك عن حمير ايضا وعده المسلمون من مناقبه . وأما النوع الثاني وهو تنصيبه على القولين في موضعين فوجه دلالة على علو شأنه

(١) قال الاسنوي على ما نقله الشيخ ابو اسحاق الشيرازي الخ « اقول الذي في الجلال على جمع الجوامع ستة عشر أو سبعة عشر على ما تردد فيه القاضي ابو حامد المروزي اه ومنه تعلم ان القاضي أبا حامد لم يجزم بأحد العددين اللهم الا ان يكون مراده أبا حامد الاسفرايني لكن لو كان لنقله الجلال . وقد اختلف علماء الشافعية في الترجيح في هذه المواضع فقال الشيخ ابو حامد الاسفرايني يخالف أبي حنيفة فيها أرجح من موافقه فان الشافعي انما خالفه لدليل قال الشيخ حميرة والظاهر ان غير أبي حنيفة من المجتهدين كابي حنيفة اه . وذلك لان العلة واحدة وهي ان الشافعي انما خالفه لدليل وانما خص أبا حنيفة لان اكثر ما يذكر في الخلافات دائر في الخلاف بين الحنفية والشافعية . وقال القفال موافق ابي حنيفة أرجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله . واعترض بان القوة انما تنشأ عن الدليل فلذلك قال صاحب جمع الجوامع والاصح الترجيح بالنظر اه . فما اقتضى ترجيحه منها فهو الراجح لا فرق بين الموافق لابي حنيفة أو غيره والمخالف له فان لم يظهر من النظر ترجيح احدهما فالتوقف عن الحكم برجحان واحد منهما

(٢) قال الاسنوي « ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به » أي وان كان قد يعاب في ذلك عادة بقصور نظره كما عابه بعضهم لكن الامام الشافعي لم يبال بذلك لقوة دينه وكمال يقينه وانه ما من امام مجتهد قبله الا توقف في مسائل وقال فيها لا أدري ولا يعلم بكل شيء الا خالق كل شيء

في العلم انه يعرف به انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث واما في الدين فلانه بدل على انه متى لاح له في الدين شيء اظهره وانه لم يكن يتعصب لترويج مذهبه ﴿ فرع ﴾ قال في المحصول اذا لم نعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين <sup>(١)</sup> وعرفنا قوله في نظير تلك المسئلة فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه <sup>(٢)</sup> ذاهب لم نحكم بأن قوله في المسئلة كقوله في نظيرها الجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق ألبتة فالظاهر ان يكون قوله في احدى المسئلتين <sup>(٣)</sup> قولاً له في الاخرى وهذه المسئلة هي المعروفة بأن لازم المذهب <sup>(٤)</sup> هل هو مذهب ام لا . قال :

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول اذا لم نعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين الخ » أقول حاصل ما في هذه المسئلة انه ان لم يعرف المجتهد قول في مسئلة لكن يعرف له قول في نظيرها فقوله في نظيرها الذي صرح الاصحاب فيها هو قوله فيها على الاصح وقيل ليس قولاً له فيها لاحتمال ان يذكر فرقاً بين المسئلتين لو روجع في ذلك قال شيخ الاسلام زكريا في حواشيه على جمع الجوامع وهذا القول مبني على ما هو الاصح من ان لازم المذهب ليس بمذهب ولهذا لم ينسب اليه مطلقاً بل مقيداً بأنه مخرج اه موضحاً . ولذلك قال في جمع الجوامع والاصح على الاول لا ينسب القول فيها اليه مطلقاً بل ينسب اليه مقيداً بأنه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص . وقيل لا حاجة الى تقييده لانه جعل قوله اه . مع زيادة من الجلال عليه

(٢) قال الاسنوى « فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه الخ » أقول هذه لا خلاف فيها قطماً

(٣) قال الاسنوى « فالظاهر ان يكون قوله في احدى المسئلتين الخ » أقول ولكن الاصح انه لا ينسب اليه الا مقيداً بأنه قول مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص ومقابل الظاهر هو ما تقدم من انه ليس قولاً له . فتلخص ان الاقوال ثلاثة : الاول انه ينسب اليه مطلقاً بلا تقييد بأنه مخرج . الثاني ينسب اليه مقيداً بأنه مخرج . الثالث لا ينسب اليه مطلقاً وأصحابها أوسطها كما علم مما قدمناه

(٤) قال الاسنوى « وهذه المسئلة هي المعروفة بأن لازم المذهب الخ » يريد ان

## الباب الثاني

### في الاحكام السكينة للتراجيح

الترجيح تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة على قوله «انما الماء من الماء» . مسألة لا ترجيح في القطعيات اذ لا تعارض بينها والا ارتفع النقيضان او اجتماعا . اقول عقد المصنف هذا الباب للاحكام السكينة للتراجيح وهي الامور العامة لانواعها بحيث لا تخص فرداً من

الخلاف في هذه المسئلة مبنى على الخلاف في تلك المسئلة فمن قال ان لازم المذهب ليس بمذهب قال لا يكون قول الشافعي في احدى المسئلتين قولاً في الاخرى لانه وان لم من عدم الفرق فيها ذلك لكن لا يلزم انه بقوله به وكمن قول ثم منه ان يكون قائله كافراً ولكن لا نقول بكفره ومن قال ان لازم المذهب مذهب قال يكون قوله في احدى المسئلتين قوله في الاخرى مطلقاً . الثالث انه ينسب اليه مقيداً بأنه قول مخرج لا منصوص عليه حتى لا يلتبس بالمنصوص فهو قول متوسط لانه لم ينه عنه مطلقاً كما قال الاول ولم ينسبه اليه مطلقاً كما قال الثاني والمسئلتان متممقان بالعمل يكفي فيها غلبة الظن وحيث لم يظهر فارق بين المسئلتين فالغالب على الظن ان قوله في احدهما قول في الاخرى وان احتمل غير ذلك فهو احتمال بلا دليل وهذا القدر كاف في المسائل الظنية فلذلك كان هذا القول هو الاصح . بقى ما اذا وجد نص آخر للنظير بان ينص فيما يشبهه على خلاف ما نص عليه فيه أى من النصين المتخالفين في مسئلتين متشابهتين فمن ذلك ينشأ اختلاف اصحاب المذهب في نقل المذهب في المسئلتين فمنهم من يقرر النصين فيها ويفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما في الاخرى فيحكي في كل منهما قوانين احدهما منصوص والاخر مخرج وعلى هذا فتارة ترجح في كل منهما نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح في احدهما نصها وفي الاخرى القول المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها ولا يمكن ترجيح القول المخرج في كل منهما لانه يستلزم الغاء كل من النصين كذا يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه وبعض حواشيه



افراد الادلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لمساهمة الترجيح ولمشروعيته وعلى اربع مسائل. اذا علمت ذلك فنقول الترجيح في اللغة هو التمييز والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف<sup>(١)</sup> وانما خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه. وقوله « ليعمل بها » احتراز عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها بل لبيان ان احدهما افسح من الاخرى فانه ليس من الترجيح المصطاح عليه . وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها . وذكر الآمدي نحوه ايضا وفيه نظر فان هذا حد للرجحان أو الترجيح<sup>(٢)</sup> لا للترجيح فان الترجيح من أفعال الشخص بخلاف الاقتران . ثم

(١) قال الاسنوي « الترجيح في اللغة التمييز والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف » أقول قال الغزالي في المنحول حقيقة الترجيح تقديم امارة على امارة في مظان الظنون ونهايته ابداء مزيد وضوح في مأخذ الدليل وهو في اللسان مشتق من رجحان الميزان اه . فنقول المصنف تقوية احدى الامارتين على الاخرى الخ معناه بيان ان احدى الامارتين أقوى فتكون واجبة ويجب العمل بها

(٢) قال الاسنوي « وفيه نظر فان هذا حد للرجحان او الترجيح الخ » أقول قد علمت ان معنى تقوية احدى الامارتين على الاخرى هو بيان ان احدى الامارتين أقوى ولا شك أن الترجيح لازم للرجحان وبالعكس لان المجتهد لا يمكنه ان يبين ان احدى الامارتين أقوى الا اذا اقترنت بما تقوى به على معارضتها فمال التعريفين واحد وكلاهما تعريف باللازم غاية الامر أن المصنف نظر في تعريفه الى فعل المجتهد وهو الترجيح فمرفه بالتقوية وابن الحاجب والآمدي الى ترجع الامارة في نفسها فعرفا الترجيح باقتران الامارة الخ فلا وجه للنظر . وقال الحنفية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتقابلين على الآخر وهذا احسن لانه يدل على ان الترجيح ليس الا مجرد اظهار الزيادة والقوة لا تقوية ولا اقتران بل هو اظهار ذلك فقط

استدل المصنف باعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة <sup>(١)</sup> رضى الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا « خير عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين وهو قولها » اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلمته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا « على خبر أبي هريرة رضى الله عنه وهو قوله عليه الصلاة والسلام « انما الماء من الماء » وذلك لان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا عائشة أعلم بفعله في هذه الامور من الرجال الاجانب . وذهب قوم كما قاله في المحصول الى انكار الترجيح في الادلة قياسا على البيئات وقالوا عند التعارض <sup>(٢)</sup> يلزم التخيير أو الوقف . قوله « مسألة لا ترجيح في القطعيات » يعني ان الترجيح يختص بالدلائل الظنية ولا يقيم في القطعيات سواء كانت عقلية أو عقلية لان الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لانه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين أو ارتفاعها وذلك لانه لا جائز ان يعمل بأحدهما دون الآخر لانه تحكم قمتين اما اثبات مقتضاهما وهو جم بين النقيضين أو رفع مقتضاهما وهو رفع للنقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلما قل أن يقول نعمل بأحدهما ولكن لم رجح وهو المدعى . ولم يستدل الامام به بل استدل بأن الترجيح تقوية فلا يتأني

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة الخ » أقول اختلف العلماء في العمل بالراجح فقال فريق يجب العمل بالراجح بالنسبة للمرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعياً أو ظنياً . وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لا يجوز العمل بما رجح ظناً اذ لا ترجيح بظن عنده فلا يعمل بواحد منهما لقد المراجع . وقال أبو عبد الله البصري ان رجح احدهما بالظن فالتخيير بينهما في العمل وانما يجب العمل عنده وعند القاضي بما رجح قطعاً كذا في جم الجوامع وشرحه للجلال مع زيادة

(٢) قال الاسنوى « وذهب قوم كما قال في المحصول الى انكار الترجيح في الادلة قياساً على البيئات وقالوا عند التعارض الخ » أقول المراد عند التعارض بظنى والقول بالتخيير قول أبي عبد الله البصري والقول بالوقف قول القاضي أبي بكر الباقلاني وقد قدمناهما بما لهما وما عليهما

في القطعيات لانها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى أيضا سبق منعها ولو استدلوا بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين وبقتصرون عليه لكان اظهر . واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر <sup>(١)</sup> لما ستمرفه في

(١) قال الاسنوي « واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر الخ » أقول وجه النظر الذي وعد بمعرفته هو قوله الآتي وصرح أيضاً بأن التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات الى ان قال فـدل على أن اطلاق المنع مردود اه . وقد علمت مما قدمناه ان القول بعدم التعارض في القطعيات والفرق بينهما وبين الظنيات كما في المختصر وفي سائر كتب الشافعية تحكم لان التعارض وهو تدافع الحجتين وهو لا يتحقق الا بوحدات من الزمان والحكم والحل وغير ذلك من باقى الوحدات المعلومة فتحقق التناقض لا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر مطلقا قطعية كانت أو ظنية والا لزم التناقض لان الحجج الشرعية لا بد في انتاجها في نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانت قطعا كما اذا كانت الحججتان مقطوعتين أو ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل انما يتصور التعارض ظاهراً في باديء الرأي لجهل التاريخ أو الخطأ في فهم المراد لا في مقدمات القياس وهذا يمكن في القطعى والظنى على السواء وقدمنا ان الجلال المحلى بحث في الفرق بين الامارتين والقطعيين فقال ولباحث ان يقول لا بعد الى آخر ما سبق وان شيعنا في تقريره عليه بحث في ذلك فقال ولك ان تقول ان التعارض بحسب نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول في القطعيين وارايدته في الظنيين الى آخر ما سبق أيضاً . ثم قال بعد ذلك اذا علمت ذلك علمت ان قول المصنف فيما سيأتى ولا تعارض في القطعيات مع قول الشارح اذ لو تعارضت لزم المتنافيان انما خص به القطعيات لان المراد بالقطعيات في الواقع وعند المجتهد وهى ما انتفى عنها الاحتمالات السابقة ولا مفر حينئذ من اجتماع المتنافيين لتلازم ما في الواقع وظن المجتهد حينئذ بخلاف الظنيات فانه يمكن تعارضها في ظن المجتهد لتطرق الاحتمالات لها وان لم يكن في الواقع تأمل فانه تحقيق غامض

تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعي والظني وهو ممتنع

اهـ . ومراده رحمه الله بالاحتمالات ما نقله قبل ذلك عن عبد الحكيم على  
المواقف فقال اعلم أن اقادة الدليل النقلي القطع لا بد فيها من قرائن مشاهدة  
بالنسبة لمن هو مشاهد ومتواترة بالنسبة الى لغيره تدل على أن المعنى  
مراد بالنسبة الى نفس اللفظ بأن تدل على نفي الاشتراك والمجاز والاضمار  
والتخصيص والتقديم والتأخير وغير ذلك مما بسببه يخرج اللفظ عن  
ذلك المعنى واذا وجدت هذه القرائن تعين كونه مراداً للمتكلم لدلائلها على انتفاء  
الاحتمالات مع كونه شرعياً أى مستفاداً من خطاب الشارع اذ لو لم يكن مراداً له  
مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالاً لا ارشاداً . فالخاصل انه  
لا بد من قرينة دالة على انتفاء الموانع عن اللفظ وأخرى دالة على ان المعنى مراد  
المتكلم وهذا في دليل شرعى وارد في حكم شرعى بخلاف ما اذا ورد في حكم عقلى  
بأن يكون للعقل طريق فى اثباته ونفيه فانه يجوز أن يكون من الممتنعات فالقارئ  
المتواترة أو المشاهدة الدالة على نفي تلك الاحتمالات وان دلت على انتفاء  
الاحتمالات بالنظر الى نفس الانماط بأن دلت على انه ليس في اللفظ ما يدل على  
واحد من تلك الامور لا تفيد الجزم بكون معناه مراد المتكلم لاحتمال ان يعتمد  
المتكلم في عدم ارادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فانه أقوى القرائن اهـ . وعلى  
هذا لا يكون هناك خلاف بين الحنفية والشافعية الا بان الشافعية فرضوا الكلام فيما  
يكون قطعياً في نفس الامر وفي ظن المجتهد فنقوا التعارض في القطعيات التى تكون  
كذلك والحنفية فرضوا الكلام في القطعيات مطلقاً فنقوا تعارضها في نفس الامر  
وجوزوا تعارضها عند المجتهد بحسب ظنه لما تقدم لكن يبقى الكلام في الامارين  
فانها كذلك لا يتعارضان في نفس الامر لما قدمناه ويتعارضان بحسب ظن المجتهد  
ومقتضى كلام شيخنا أن الشافعية يوافقون الحنفية فيه وعلى كل حال فما قاله الحنفية  
هو الحق الذى لا مرية فيه والشافعية لا يستطيعون ان يخالفوه . وبناء على هذا  
اذا حملنا كلام مصنفنا هنا على ما حمل عليه شيخنا كلام مصنفه وهو صاحب جمع  
الجوامع زال نظر الاسنوى ووافق كلام المصنف ما يقوله الاسنوى وليس بعد  
الحق الا الرجوع اليه

لـ يكون القطعى مقديما <sup>(١)</sup> دائما . قال :

« مسئلة اذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى بأن يقبض الحكم فيثبت البعض أو يتعدد فيثبت بعضها أو يعم فيوزع كقوله عليه الصلاة والسلام « ألا أخبركم بخير الشهود » فقبل نعم فقال « ان يشهد الرجل قبل « يستشهد » وقوله « ثم يفسو الكذب حتي يشهد الرجل قبل ان يستشهد » فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقنا أقول وجه مناسبة هذه المسئلة للكلام على الترجيح من حيث كونها معقودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه أو لأننا اذا أعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلا منهما على الآخر من ذلك الوجه الذى أعمل فيه . وحاصل المسئلة انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح أحدهما على الآخر <sup>(٢)</sup> اذا

(١) قال الاسنوى « وهو ممتنع لكون القطعى مقديماً على الظنى » أى فلا تعادل بينهما والترجيح انما يكون عند التعادل في باديء الرأى كما سلف

(٢) قال الاسنوى « وحاصل ذلك انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح احدهما على الآخر الخ » أقول وهذا هو الاصح ومقابله انه لا يجوز فيصار الى الترجيح وعلى هذا الاصح لا فرق ان يكون المتعارضان سنة قابلهما كتاب او كتابا قابله سنة فان العمل بهما ولو من وجه أولى ولا يقدم في ذلك الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لمن زعم تقديم الكتاب على السنة مستنداً الى حديث معاذ المشتمل على انه يقضى بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضا رسول الله بذلك واقاراره عليه ولمن زعم تقدم السنة مستنداً في ذلك الى قوله تعالى ( لتبين للناس ما نزل اليهم ) والصحيح عند الحنفية كالشافعية اذا لم يكن العام متأخرا عن الخاص والا كان العام ناسخا عندهم لان العام قطعى الدلالة فيعارض الخاص في كل مادل عليه فينسخه فلا يتأتى العمل بهما عندهم خلافاً للشافعية وأما اذا تأخر الخاص عن العام فيعمل بهما جميعا بين الادلة لكن على ان الخاص المتأخر ناسخ للعام في مقدار مادل عليه ومخصص عند الشافعية واذا قارن الخاص العام أو جهل التاريخ عمل بهما على ان الخاص مخصص اتفاقا ويحمل عند جهل التاريخ عند الحنفية على المقارنة

لم يمكن العمل بكل واحد منها فان أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح لان افعال الدليلين أولى من افعال احدهما بالكلية لكون الاصل في الدليل هو الاعمال لا الاعمال ثم ان العمل بكل واحد منها من وجه دون وجه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين أى يكون قابلا للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض وعبر الامام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبريزى في التنقيح<sup>(١)</sup> بقسمة الملك وذلك كما اذا كان فى يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما أنها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين لان يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له وثبوت الملك قابل للتبعيض فتبعض ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمعا بين الدليلين من وجه وكذلك اذا تعارضت البيئتان فيه على قول القسمة بخلاف ما اذا تعارضتا في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض. النوع الثانى ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين<sup>(٢)</sup> أى يحتمل احكاما فيثبت بكل واحد بعض تلك الاحكام ولم يمثله الامام ايضا ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا

(١) قال الاسنوى « ومثله التبريزى في التنقيح الخ » أقول ما مثل به التبريزى وان كان التعارض فيه بين دليلين أو حجتين شرعيتين لكنهما ليسا نصين من نصوص الشارع فالحكم فيها بالقياس على تعارض النصين

(٢) قال الاسنوى « الثانى ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين الخ » أقول ان المراد بقولهم ولو من وجه أى ولو أمكن العمل به ولو من وجه كتخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد فحينئذ قول الاسنوى أى يحتمل احكاما الخ معناه ان يكون كل منهما مطلقا من وجه ومقيدا من وجه كالمثال الذى ذكره فان قوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد » ظاهره نفي صحة الصلاة في غير المسجد لجاره وتقريره صلى الله عليه وسلم صلاة من صلى في غير المسجد يدل على صحتها في غير المسجد فهما متعارضتان فحملنا الاول على نفي الكمال بمعنى اننا حملناه على بعض ما يحتمله من الجازات فهو تقييد للعطاق ببعض ما يحتمله من المعاني المجازية بقربنة الاقرار المذكور

في المسجد « فانه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم « الصلاة في غير المسجد ومقتضى كل واحد منها متعدد فان الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ونفي الفضيلة وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضا فحمل الخبر على نفي الكمال ويحمل التقرير على الصحة . الثالث ان يكون كل واحد من الدليلين عاما أي مثبتا لحكم في الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خير الشهود الخ<sup>(١)</sup> . والى ذلك كله اشار المصنف بقوله بأن يتبع بعض الخ وهو متعلق بقوله فالعمل . قال :

(١) قال الاستوي « كما مثله المصنف بقوله خير الشهود الخ » أقول هذا الحديث أخرجه مسلم ومالك وأبو داود والترمذي عن زيد بن خالد رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا أخبركم بخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل ان يسألها » قال مالك هو الذي يخبر بالشهادة التي لا يعلم بها الذي هي له فيأتى بها الامام فيقضى له بها اهـ من التيسير . وأما الحديث الثاني وهو قوله « ثم يفسو الكذب الخ » ففي التيسير أيضا عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » قال عمران لا أدري اذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة « ثم ان بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن » زاد في رواية « ويخلفون ولا يستحلفون » أخرجه الخمسة وزاد في رواية الشيخين ولترمذي عن ابن مسعود « تسبق شهادة احدهم يمينه ويمينه شهادته » قال وقوله ويظهر فيهم السمن يحتمل انه أراد أنهم يحبون التوسع في المآكل والمشارب وهي أسباب السمن وقيل المعنى أنهم يحبون الاستكثار من الاموال وبدعون ما ليس لهم من الشرف ويفخرون بما ليس لهم من الخير كأنه استعمار السمن في الاحوال عن السمن في الابدان اهـ . ورواه السيوطي في الجامع الصغير عن عمران بن حصين مختصرا فاقصر على قوله « يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون » ولم يذكر فيه الشك ورواه الشافعي في باب الاجماع من الرسالة اخبرنا سفيان عن عبد الله بن أبي ليبيد عن ابن سليمان بن يسار عن أبيه ان عمر

« مسألة اذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح وان كان احدهما قطعيا أو أخص مطلقا عمل به وان تخصص بوجه طلب الترجيح . أقول هذه المسئلة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح احد النصين المتعارضين على الآخر . وحاصلها ان النصين المتعارضين على قسمين : أحدهما ان يكونا متساويين في القوة والعموم ابن الخطاب قام بالجأية خطيبا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا كقيامي فيكم فقال أكرموا اصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا فمن سره أن يسكن بمجوحة الجنة فليزِم الجماعة فان الشيطان مع نفسه وهو من الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنته وساءت سيئته فهو مؤمن » قال الشافعي لا معنى لامر النبي بلزوم جماعتهم الا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر الله بلزومها وانما تكون الغفلة في الفرقة فاما الجماعة فلا يكون فيها كافة غفلة عن معنى كتاب الله تعالى ولا سنة ولا قياس ان شاء الله تعالى اه . قال البدر العيني في العمدة وجاء اكثر طرق هذا الحديث بغير شك . وروى مسلم من حديث عائشة قال رجل يا رسول الله أي الناس خير قال «القرن الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث» وقال البدر العيني قوله يشهدون ولا يستشهدون معناه يظهر فيهم الزور اه . ومتى علمت معنى قوله في الحديث الاول هو الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها هو ما قاله مالك ولا يحتمل الحديث غيره لوجود القرينة الدالة عليه في نفس الحديث ومعنى قوله في الحديث الثاني يشهدون ولا يستشهدون هو ما قاله العيني أيضاً لوجود القرينة الدالة عليه فلا تعارض بينهما البتة فلا معنى للحل الاول على حقوق الله تعالى بل هو عام فيها وفي حقوق العباد بالمعنى الذي قاله مالك ولا للحل الثاني على حقنا بل هو عام فيه وفي حق الله بالمعنى الذي قاله العيني والله الموفق



والثاني ان لا يكون كذلك والمراد بتساويهما في القوة ان يكونا معا معلومين أو مظلونين وبتساويهما في العموم ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر. وأما قول كثير من الشارحين ان التساوي في القوة لا يدخل فيه<sup>(١)</sup> ما كان

(١) قال الاسنوى « وأما قول كثير من الشارحين ان التساوى في القوة لا يدخل فيه الخ » أقول ان الكلام في مقامين: الاول في التعارض وهذا كما يكون بين القطعيين يكون بين غيرهما وهذا يجيء فيه التفصيل بين كون أحدهما متأخراً لا مقارناً أو مجهول التاريخ . الثاني قبول الترجيح وهذا لا يكون في القطعيات بالمعنى الذى قدمناه لانه متى كان النصفان قطعيين على وجه ما سبق فلا تعارض بينهما قطعاً ولذلك قال في جمع الجوامع ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض قال الجلال بينهما اذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم اهـ وقد علمت ان المراد بالقطعيات عند الشافعية ما هي كذلك في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً فهذه لا يتأتى فيها التعارض ولا بدخلها الترجيح ولذلك كتب شيخنا في تقريره على قول صاحب جمع الجوامع فان تعذر وعلم المتأخر فناسخ مانصه ظاهره يقتضى انه متى تعذر العمل بهما معاً وعلم المتأخر لا يقبل الترجيح بل لا يكون الا النسخ لا يقال لا يتعذر العمل الا مع تعذر الترجيح لاننا نقول الترجيح لا عمل فيه بهما بل بأحدهما الا ترى ان المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه اولى من الغاء أحدهما أى ترجيح الآخر عليه كما فسره به الشارح ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالاحاد اهـ . ومراد المصنف هنا بالتعارض ما يشمل التعارض في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً والتعارض عند المجتهد فقط والاول لا يقبل الترجيح لانه لا يمكن ان يقال فيه علم التاريخ أو جهل لان شرط التعارض حينئذ تحقق الوحدات الثمانية التى منها الزمان والمحل وغير ذلك كما سبق يرشدك الى هذا ما قدمناه عن صاحب جمع الجوامع فانه بعد ان نفى الترجيح في القطعيات لعدم تعارضها قال والمتأخر فاسخ قال الجلال من النصين المتعارضين اهـ . فوصفهما بالمتعارضين مع نسخ المتأخر للتقدم منهما ومراده التعارض ظاهراً فقط لما علمت من شرط التعارض

معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض في القطعيات فباطل لان المراد من التعارض هنا ما هو أهم من النسخ ولهذا قسموه اليه وقد صرح في المحصول بذلك في مواضع من المسئلة أنهى بدخول المقطوع فيه في هذه الاقسام وصرح ايضا بان التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتي ذكره<sup>(١)</sup>

الحقيقي. وعلى هذا ان كان مراد اكثر الشارحين من قولهم ان التساوي في القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند الى آخر ما ذكرنا فهو صحيح لا باطل كما يقول الاسنوي وقوله لان المراد من التعارض هنا ما هو أهم من النسخ ولهذا قسموه اليه صحيح أيضاً ولكن مراد اكثر الشارحين ما ذكرناه على ان كون المراد من التعارض هنا ما هو أهم من النسخ يناقض ما قدمه من قوله هذه المسئلة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النسخين المتعارضين على الآخر ولكن الواقع ان المصنف وضع هذه المسئلة لما هو أهم من الترجيح والنسخ

(١) قال الاسنوي « وصرح أيضاً بان التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتي ذكره » أقول هو القسم الثالث الذي لم يتعرض له المصنف وهو ما علم تقارنهما كما سيأتي فالمراد من قوله ان التعارض والترجيح قد يقع الخ « ان الذي يقع هو التعارض بين قطعيين علم تقارنهما رامكن التخيير كما سيأتي فهو ترجيح في الجملة لان المجتهد يرجح أحدهما باختياره اياه ولما قال الخفية ان التعارض انما هو عند المجتهد فقط وانه لا فرق في ذلك بين الظني والقطعي قالوا ان حكم التعارض مطلقا النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكونان قابلين له والا يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجع لان ترك العمل بالراجع خلاف المعقول بالاجماع والا فالجملع بقدر الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على اليقين ترجيح بلا مرجح والقوله بالتخيير مما لا وجه له عندهم لان أحدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل والتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه فاذا تساقطا فالمصير في الحادثة الى مادونهما مرتبة ان وجد فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد وان كان بين الخبرين فالمصير الى أقوال الصحابة أو

فدل على ان اطلاق المنع مردود . فاما القسم الاول وهو ان يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلاثة احوال : أحدهما أن يعلم أن أحدهما متأخر الوجود عن

القياس وان لم يوجد الاذى فالعمل بالاصل فان العمل بالاصل عند عدم الدليل أصل متأصل في هذا الباب . قال في جمع الجوامع وشرحه في بيان صفات المجتهد العارف بالدليل العقلي أي البراءة الاصلية والتسكين به في الحجية كما تقدم ان استصحاب الحال حجة فيتمسك به الى ان يصرف عنه دليل شرعي اهـ . وقد اوردوا على الحنفية ثلاثة ابحاث : الاول ان قولهم عند تعارض النصين يصار الى مادونهما مرتبان وجدغير صحيح وذلك لان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنتين فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق لها وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين مثلاً اسقط خبر الآحاد الذي هو دونهما أيضاً والقول بأن خبر الآحاد لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبعم والردف فيصلح مرجحاً لاحدى الآيتين فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لان الترجيح عند الحنفية لا يكون بما يصلح بنفسه لقيام الحجة والخبر في نفسه حجة لو لم تكن الآيات فلا يقيم به الترجيح وقد نص في البديع انه لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلاً بانفراده اهـ . وكذا القول بان الحجتين اللتين من نوع واحد اعنى الصادرتين من متكلم واحد لا تعتبران عند التعارض كالكلام المرتب المناقض آخره اوله قياماً على ما اذا شهد شاهد بمحادثة ثم شهد بأخرى منافية الاولى لا يلتفت الى قوله ويسقط ولكن لا يسقط قول شاهد آخر يوافق أحد قولي الشاهد المتناقض . والقول ان الآيتين من متكلم والخبر من متكلم آخر قول ساقط أيضاً لان السنة والكتاب كلاهما كلام متكلم واحد لان كلاهما وحي من قبل الله تعالى على رسوله ( وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي بوحى ) فالكلامان صادران من متكلم واحد صادق فيهما لا يضل ولا ينسى قطعاً وذلك هو الله سبحانه . وقياس الغائب على الشاهد مع اختلاف الحقائق قياس فاسد خصوصاً اذا كان الكلامان من مقطوع الصدق فاذا صدر منه كلام متناقض أوجب الريبة في الحفظ أو العدالة فتوقع الريبة

الآخر ويعلم أيضا بعينه حينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين أو  
مظنونين وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من

في الصدق فلا يقبل وههنا في الآيتين والخبر لا مساغ للريبة أصلا بل متكلم  
السنة صادق قطعاً وهو متكلم الكتاب بعينه أيضاً فالكلامان صادقان قطعاً فلا  
بد من مطابقتها وهو التعارض . والجواب الصحيح اننا نقول اذا وقع التعارض  
وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق لها أو القياس  
الموافق لها أيضاً بمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل بهما في الحادثة وإذا  
لا يمكن ولا يمكن ان يقال العمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض  
فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلاً فيلزم العمل بغير دليل واما ان يعمل بواحد  
منهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام العمل وواجب العمل لان  
أحدهما منسوخ قطعاً وهو حرام العمل واما أن يعمل باحدى الآيتين دون  
الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما ان يعتبر دليلين متعارضين أولاً ولا يعتبر  
ما هو أدون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته  
ثم يتساقطان فكانهما لم ينزلا من الاصل واذا ارتفعا من البين بقي الدليل الادنى  
من غير معارض فيعمل به فهذا هو الشق الثاني فليتأمل فيه اه من فواتح  
الرحمت ملخصاً . وأقول بقي انا لانسلم منع العمل بالاصل وما قاله من قوله  
ان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض أو ليس بدليل فيلزم العمل بغير دليل  
ممنوع لاننا نقول انه دليل عند عدم وجود دليل وقد صرحتم بان العمل  
بالاصل عند عدم الدليل أصل متأصل في الباب ولا شك اننا اذا اعتبرنا الآيتين  
والخبر كلام متكلم واحد فكل منهما ومنه دليل والدليل كما يعارض دليلاً واحداً  
يعارض دليلين واكثر حينئذ يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق لها أو القياس  
كذلك بمعارضة الآية الاخرى اياه ويتعذر العمل في الحادثة بالجميع للتعارض  
ففسق كلهما ويعمل بالاصل لعدم الدليل . وقد أجاب مطلع الاسرار الاحمية  
قدس سره فقال قد رأيت في بعض كتب الاصول ان القياس ان تهدر الحجج  
كلها لكن الاجماع قد انعقد على اهدار القويين والعمل بالادنى واذا ثبت هذا

السنة الا ان من يقول ان الكتاب لا يكون ناسخا للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم قال في المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا

يسهل الامر جداً كذا في الفواتح ايضا وهذا هو الجواب المتعين لان كلمة الاصوليين متفقة على انه عند تميز العمل بالمتعارضين فالمتأخر فاسخ ان علم المتأخر وان لم يعلم يرجع الى غيرها وانما الخلاف في انه اذا لم يوجد غيرها هل يرجع الى الاصل أو يتخير فقال الشافعية يتخير المجتهد وقال الحنفية لا يتخير لما ذكره وقدمناه ويجب ان يرجع الى الاصل عندهم . الاعتراض الثاني على الحنفية ان هذا الاصل يقتضى ان يصار عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضها الى الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند تعارضها الى اقوال الصحابة ثم الى القياس فلم قلتم انه يصار عند تعارض الآيتين الى اخبار الآحاد ثم الى اقوال الصحابة أو القياس . وأجابوا عن ذلك بان الاجماع مرجح ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب أو سنة ولا يكون باطلا فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولو كانت متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن النسخ عند تعارض الآيتين او السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح بترجيح قطعى والكلام فيما لا ترجيح فيه ولا يمكن هناك الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية اخرى ولا تضمحل عندها فلو اهدر للتعارض يلزم تساقط كل من الآيتين والسنة . وهذا الاعتراض انما يتوجه على الحنفية فيجواب عنه بما سبق وذلك لانهم يقولون بعدم الترجيح بكثرة الادلة بخلاف الشافعية فانهم يقولون بالترجيح بكثرة الادلة ولذلك اختلفت عبارة أهل المذهبين عند التعارض وتمذر العمل فقال الحنفية يرجع الى مادونها مرتبا ان وجد وان لم يوجد يعمل بالاصل لان مادون المتعارضين لا يقوم حجة معها فلا تتحقق المعارضة بينه وبينها ولا بين احدهما وبينه لان التعارض فرع التعادل ولا تعادل بين الادنى وبين ما هو أعلى منه وهما متعادلتان فيتعارضان ولا مرجح

• • • رابع

لأنه قد لم يكن أي كصفات الله تعالى كما قاله النكسواني فأنهما يتسايطان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين لحكمهما حكم المتساويين في القوة

فيتسايطان فاذا تساوتا بقي هذا الادون سالما من التعارض فيعمل به بخلاف ما اذا تساوى المتعارضان فان التعارض يقع بين الجميع فيتسايط الجميع واما الشافعية فقالوا يرجع الى غيرهما من أن يكون مساويا او ادون لما ان أحد المتعارضين يترجح بما يوافقه من الأدلة مطلقا فيترجح بذلك على معارضه الذي لم يوافقه دليل آخر والذي أميل اليه هو مذهب الشافعية وقياس كثرة الأدلة على كثرة الشهود قياس مع الفارق فنحن هذا التحقيق فانك لا تجده مجموعا في غير هذه المجالة . الاعتراض الثالث ما أورد الشيخ الهداد ان أقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأى وهو غير الخبر ان كان حجة فيعتبر عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرأى وينبغي ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبرة متعينة فهو أيضا خبر فليس دونه فينبغي ان يسقط ايضا وايضا هو من نوع المتعارضين اذ المتكلم بهما وبه واحد وقد جعل صاحب الهداية قول ابن سمود بتعليق الدية ارباعا كالمفروع فيتعارض به فقد جعله كالخبر في المعارضة وبني على ذلك ان مراد المشايخ باقوال الصحابة أقوالهم فيما يدرك بالرأى لا كما قاله في المستوفى من التعميم قاله صاحب فوائح الرحوت . وتحقيق الحق فيه مانقص عليك ان الصحابة منهم من هو مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرفوا بالصحة بعده ومنهم من هو مظنون العدالة فاقوال الفريق الثاني فظاهر انها تدل على السماع لا غير ظنا لاحتمال الفتوى من غير دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم وان كانت راجعة الى الخبر لكنها دونه وأما اقوال الفريق الاول فان كان كون فتواهم عن دليل بيقين لمقطوعية عدالتهم لكن كونها مما لا يدرك بالرأى غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لا يصل اليه رأينا وأما الصحابة رضوان الله عليهم فلما كان رأيهم أعلى من رأينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهى احتدل ان يكون رأيهم قد وصل فافتوا بالرأى ففهمنا احتمال كون مذهبهم بالرأى قائما فلا يدل قطما على السماع ثم الظاهر

والمعوم سواء كانا قطعيين أو ظنيين ولعل المصنف اعلم لم يذكر ذلك لوضوحه.  
الثاني ان يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان <sup>(١)</sup>

السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح واذا كان ادون فلا يصلح معارضاً فيضمحل  
عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به اهـ . واقول ملخص الجواب عن  
ذلك هو بوجه أوضح مما قال ان اقوال الصحابة فيما لا يدرك بالراي وان كانت  
في معنى الخبر المرفوع لكنها لا تقوى قوة الخبر المرفوع صريحاً الا ترى انهم لم  
يختلفوا في حجية الخبر الصحيح المرفوع للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في  
حجية قول الصحابي بلا فرق بين ما يدرك بالراي وما لا يدرك بالراي كما تقدم  
وان كان الراجح انه حجة فيما لا يدرك بالراي لانه في حكم المرفوع فما زال هو  
ادنى من الخبر المرفوع صريحاً وكونه فيما لا يدرك بالراي لا يدل قطعاً على  
السماع وان كان الظاهر هو السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح فلا يصلح  
معارضاً للسنة عند قيامها فاذا تعارض الخبران وتمذر العمل وتساقطا  
يقوم حجة فيعمل به . واما ما قاله صاحب الهداية فهو في خبر خاص  
ولعل فيه ضعفاً صار به مثل الخبر المظنون من فتوى ابن مسعود الذي  
هو صحابي بدرى رضوى وكل من الاعتراض والجواب خاص بالحنفية أيضاً لما  
علمته وكما ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في التخيير بين النصين اذا تعذر  
العمل ولم يعلم التاريخ ولم يوجد غير المتعارضين عند الشافعية وعدمه عند  
الحنفية كذلك يقال في القياسين اذا تعارضا ولا ترجيح لاحدهما على الآخر  
فمعد الحنفية يعمل بأحدهما بعد التحري فيجب على المجتهد ان يتحري فيعمل بما  
ادى اليه تحريه والشافعية يقولون لا يجب التحري بل للمجتهد أن يعمل  
بأيهما شاء

(١) قال الاسنوي « الثاني ان يجهل المتأخر منهما فينظر ان كانا  
معلومين الخ » أقول قد علمت ان هذا مذهب الشافعية على ما قاله الاسنوي  
سابقاً من انه لا ترجيح بين المقطوعين بل المتأخر يكون ناسخاً وقد جهل  
المتأخر فاحتمل ان يكون كل منهما ناسخاً ومنسوخاً فلا يعمل بواحد منهما

ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا منظونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى<sup>(١)</sup> فان تساويا يخير المجتهد<sup>(٢)</sup> هكذا صرح به في المحصول واليه أشار المصنف<sup>(٣)</sup> بقوله وان جهل فالتساقط او الترجيح يعنى فالتساقط ان كانا معلومين أو الترجيح<sup>(٤)</sup> ان كانا منظونين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما في المحصول.

ويتساقطان وأما الحنفية فيقولون وان لم يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان أمكن والا فالجزم بقدر الامكان وان لم يمكن الجزم أيضاً تساقطا وقد علمت انه لا خلاف بين الفريقين لان الشافعية فرضوا الكلام في القطعيين في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً فلا يمكن الترجيح ولا الجزم بل تعذر الامران وتعذر العمل بالدليلين فتساقطا والحنفية فرضوا الكلام فيما يكون قطعياً في ظن المجتهد فلا يصير الى تساقط الدليلين الا من بعد ان يعجز عن الترجيح والجمع فال المذهبين واحد

(١) قال الاسنوى « وان كانا منظونين وجب الرجوع الخ » هو كذلك عند الحنفية أيضاً

(٢) قال الاسنوى « فان تساويا يخير المجتهد الخ » أقول قد علمت ان الحنفية يخالفون في ذلك ويقولون يرجع الى ما هو أدون منهما مرتباً ان وجد وان لم يوجد يعمل بالاصل كما سبق

(٣) قال الاسنوى « واليه أشار المصنف الخ » أى الى التفصيل الذى ذكره بين ما اذا كانا معلومين ومنظونين

(٤) قال الاسنوى « يعنى فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح الخ » أقول من هذا تعلم انه لا ترجيح في القطعيين فصح قول اكثر الشارحين ان التساوي في القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة الخ وانه قول صحيح لا باطل لان أحد القطعيين منسوخ يقينا سواء علم المتأخر أو جهل غاية الامر انه ان علم المتأخر علمنا به وان جهل تساقط الدليلان لعدم امكان العمل بواحد منهما وزجع الى غيرها عند الشافعية فكان اعتراضه السابق أيضاً ساقطاً



الحال الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف<sup>(١)</sup> وقد ذكره في المحصول فقال ان كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به<sup>(٢)</sup> فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير قال ولا يجوز أن يرجح احدهما على الآخر بقوة الاسناد<sup>(٣)</sup> لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا ان يرجح أيضا بما يرجع الى الحكم ليكون احدهما للحظر مثلا لانه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح<sup>(٤)</sup> فيعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير. قوله « وان كان أحدهما قطعيا » شرع يتكلم في القسم الثانى وهو ان لا يتساويا في القوة والعموم حينئذ اما ان لا يتساويا في القوة بأن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا واما ان لا يتساويا في العموم بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقا أو أخص منه من وجه فتأخذ ان في هذا القسم أيضا ثلاثة أحوال والاعم مطلقا هو الذي يوجد مع كل افراد الآخر

(١) قال الاسنوى « الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف الخ » أقول معنى التقارن أن يكون أحدهما عقب الآخر بلا تراخ كما أن المقصود بقوله علم المتأخر أى مع التراخي وليس المراد بالتقارن وجودهما في لفظ واحد كذا قاله المطار

(٢) قال الاسنوى « فقال ان كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به الخ » أقول قد علمت أن هذا مذهب الشافعية وأما الحنفية فلا يقولون بالتخيير أصلا كما سبق

(٣) قال الاسنوى « قال ولا يجوز أن يرجح احدهما بعلم الاسناد الخ » أقول لان المفروض أنهما معلومان أى قطعيان في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد فلا يتصور الترجيح بحال لان القطع لا يتفاوت

(٤) قال الاسنوى « وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح الخ » أقول اي اذا لم يمكن الجمع وان أمكن وجب الجمع ولا يعار الى الترجيح وان امكن كل منهما فالجمع أولى من الترجيح على الاصح ولا فرق في ذلك بين ان يعلم تقارن المظنونين أو يجهل التاريخ كما يعلم ذلك صريحا من جمع الجوامع وشرحه للجلال

وبدونه كالحیوان والناسطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابله هو الاخص مطلقاً وأما الاخص من وجه والاعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة كالحیوان والابيض . الحال الاول ان يكون احدهما قطعياً والآخر ظنياً <sup>(١)</sup> فينبذ

(١) قال الاسنوي « الحال الاول أن يكون احدهما قطعياً والآخر ظنياً الخ » أقول هذا التفصيل كله مذهب الشافعية وكلام الاسنوي فيه واضح وأما الحنفية فقالوا ان الجمع في العامين المتعارضين بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفي المطلقين بالتقييد في كل منهما بقيد مغاير لقيد الآخر وفي الخاصين بالتبعض بان يحمل أحدهما على حال والآخر على حال أو يحمل احدهما على المجاز وابقاء الآخر على الحقيقة وفي العام والخاص بتخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط فلا يقطع بان المراد بالعام ما وراء الخاص كتخصيص الشافعية وعلى هذا لا يرد عليهم أن التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة وقال الشيخ الهداد اعمال الدليلين اولى من اعمال احدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اعمال المرجوح ورده الحنفية بان تقدم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فأولوية الاعمال انما هو اذا لم يكن المهمل مرجوحاً والمر في ذلك ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلاً فليس في اعماله اعمال دليل ولهذا قدم أبو حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم « استنز هو امن البول فان طامة عذاب القبر منه » كما رواه الحاكم وصححه على شرب العرينين أبوال ابل كما رواه البخارى ومسلم لان الحديث الاول مقتضى للتحريم وما ورد في قصة العرينين من شربهم أبوال ابل مقتضى للإباحة ومقتضى التحريم مرجح على مقتضى الإباحة مع امكان حمل العام وهو الحديث الاول على بول مالا يؤكل لحمه وحمل ما في قصة العرينين على ما يؤكل كما حمل الامام محمد والامام مالك فقالا بإباحة بول ما يؤكل وميم امكان حمل ذلك الحديث العام على مالا يكون للتبداوى كما حمل الامام أبو يوسف فأباح التداوى

يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين او خاصين او كان المقطوع به خاصا والمظنون عاما فان كان بالعكس قدم الظن كما سيأتى في القسم الذي بعده . الحال الثاني ان يكون احدهما اخص من الآخر مطلقا حينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعا بين الدليلين <sup>(١)</sup> سواء علم تأخره عن العام أم لا على خلاف فيه مذكور في موضعه <sup>(٢)</sup> ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا والعام مقطوعا به بأبوال الابل بل بالحرم مطلقاً كما في رواية عنه وقوله ارفق بالناس كما قالوه في الاصول والفروع

(١) قال الاسنوي « الحال الثاني ان يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقا حينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعا بين الدليلين الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وأما الحنفية فقد علمت أن الجمع بين الدليلين الخاص والعام والمقيد والمطلق لا يصلح مرجحا اذا كان الخاص أو المقيد مرجوحا والعام أو المطلق راجحا لما ذكروه من أن المرجوح في مقابلة الراجح ليس دليلا فليس إهماله إهمالا لدليل

(٢) قال الاسنوي « على خلاف فيه مذكور في موضعه الخ » أقول حاصل هذا الخلاف أن الشافعية قالوا ان تأخر الخاص عن العمل بالعام المعارض له أي تأخر عن وقته نسخ الخاص العام بالنسبة لما تعارضا فيه وان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر الخاص مطلقا سواء كان عن الخطاب أو العمل أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام . وقالت الحنفية ان تأخر الخاص عن امكان العمل بالعام أو عن امكان اعتقاد وجوب الحكم مثلا كان نسخا للعام أو لوجوب اعتقاد الحكم مثلا وان لم يتأخر عن ذلك بأن كان موصولا بالعام وهو المعبر عنه بالمقارن كان تخصيصا وكذا ان جهل التاريخ على الصحيح عندهم فيشترط في التخصيص عندهم أن يكون مقارنا حقيقة أو حكما اما العام المتأخر عن الخاص فهو ناسخ عندهم للخاص وان لم يتراخ عن الخاص بأن كان موصولا بالخاص لعدم امكان التخصيص بالعام المتأخر وهو ظاهر ولا بالخاص لتقدم الخاص والتخصيص لا يتقدم عندهم وقد

ام لا كما قاله في الحصول لان تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف في هذه المسئلة لان كلامه هذا وان اقتضى ادخالها فكلامه في القسم الذي قبله يقتضي اخراجها لكنها تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف اهملها لذلك . نعم ان عملنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا نأخذ به اذا كان مظنوننا لان الاخذ به في هذه المسئلة

رده الشافعية بأن الخاص متقدم انظماً متأخر حكماً أى تتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بياناً . وأجاب الحنفية بأن كونه كذلك هو محل النزاع فهو غير مسلم وان تقارن العام والخاص بأن كانا مماً وذلك بأن كان أحدهما قولاً والآخر فعلاً اذ لا تتأني المقارنة الحقيقية في قولين تعارضاً أو تقارناً بأن تعقب أحدهما وهو الخاص الآخر وهو العام فهو التخصيص عند الحنفية والشافعية . ومبنى الخلاف ان دلالة العام عند الحنفية على كل أفراده قطعية فهو يمارض الخاص وينسخه ان تأخر عنه ولو موصولاً به وعند الشافعية دلالة العام ظنية بخلاف الخاص فان دلالاته قطعية فيكون الخاص مخصصاً للعام مطلقاً الا اذا تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فان الخاص حينئذ يكون ناسخاً للعام بالنسبة لما تعارض فيه كما سبق هذا في باب التخصيص مستوفى بما له وما عليه . ولنذكر لك أمثلة للتعارض تمرينا للتعلم منها ما بين قراءتي النصب والجُر في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين) فان قراءة النصب تقتضي فرضية غسل الرجلين وقراءة الجر تقتضي فرضية مسحهما وكل من القراءتين بمنزلة آية لان الآية تنزل بكل قراءة مرة فقال في مسلم الثبوت لكن ترجيح الغسل على المسح بأن الرجل محل التلوث فبالغسل أجدر كالبعد دون الرأس والظاهر وقوع الشرع بإزالة النجاسة الحكمية مطابقاً لما يحكم به الطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث احري وأليق بان يعتبر نجساً حكماً ولا تزول هذه النجاسة الا بما تزول به الحقيقية في الحكم ولا يخفى ان مثل هذا يحتاج الى معونة النقل التي تدل عليه الا ترى ان الشارح كثيراً ما اكتفى في النجاسة الحقيقية بالمسح كما

نسخ لانه خصيص كما سبق غير مره ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز . الحال الثالث

في الاشياء الثقيلة كالمرآة وبالفرك كالتمني على الثوب وقال فيه ايضاً ترجيحاً  
لغسل على المسح الوضوء كالغسل في تطهير البدن كله فان الحدث حل تمام البدن  
كالجناية والوضوء يظهره كالغسل فينبغي ان يجب غسل جميع البدن في الوضوء كما  
في الغسل لكن فيه حرج عظيم لتكرر الحدث الاصغر وتكرر الوضوء فاقم غسل  
الاطراف مقام غسل الكل فتكون الرجل من المغسولات لكن ربما يقال كان  
ينبغي ان يجب غسل الرأس ايضاً قلنا اكتفى في الرأس بالمسح دفعاً للحرج اذ  
في غسل الرأس مشقة . وقد يتخلص عن التعارض بأننا سلم ان الرجل معطوفه  
على الرأس لكن بتقدير وامسحوا بأرجلكم ويكون المسح المقدر في  
المعطوف في قراءة الجر مجازاً عن الغسل لتواتره عنه صلى الله عليه وسلم في كل  
طبقة حتى وصل اليها فقد رواه اكثر من ثلاثين صحابياً وان شئت زيادة تحقيق  
فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح . فاعلم أن الوضوء قد فرض قبل نزول  
هذه الآية فانها نزلت بالمدينة وفرضية الوضوء كانت بمكة في أول الاسلام  
والمنقول المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة هو غسل  
الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعده ولم ينقل انه صلى الله عليه أو غيره من  
اصحابه اكتفى بمسح الرجلين ولم يغسلهما فالآية مقرر للوضوء الذي كان  
مفروضاً من قبل نزولها وهو الذي بقي الى الآن متواتراً ومتواتراً وهذا شاهد  
عدل وقربة قاطعة على ترجيح العمل بقراءة النصب على قراءة الجر فيجب رد  
قراءة الجر الى قراءة النصب اما بتقدير لفظ امسحوا واردة معنى اغسلوا مجازاً  
لما بينهما من المشابهة واما بكونه معطوفاً على ايديكم والجر للجوار . وما قيل  
ان حمل الجر على الجوار معارض بحمل النصب على المطف على المحل فلا أولوية  
لحمل الجر بالجوار لا يصح اليه فان من جعل الجر للجوار قال ان غسل الرجلين  
ثابت قطعاً بالتواتر المتوارث كما قلنا فلا بد من ارتكاب خلاف للظاهر في قراءة  
الجر فجعل الجر على الجوار عند هذا القائل أو على المجاز عند غيره لهذا الذي  
قلنا وقد اقتصرنا على هذا المثال لما وقع فيه من الاشكال وبما قلناه يزول

ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه خيئذ يطلب الترجيح<sup>(١)</sup> بينهما من جهة اخرى ليعمل بالراجح لان الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم وقد ثبت ههنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها » فان بينه وبين نهيهِ عليه الصلاة والسلام عن الصلوات في الاوقات المكروهة عمومًا وخصوصًا من وجه لان الخبر الاول عام في الاوقات خاص ببعض الصلوات وهى القضاء والثانى عام في الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهية فيصار الى الترجيح كما قلناه ولا فرق في ذلك بين أن يكونا قطعيين او ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد<sup>(٢)</sup> وبالحكم ككون أحدهما للحظر مثلاً على ماسيأتي وأما في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلاً لان الحكم بذلك يعنى بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطراح الآخر قال بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما اذا علمنا أنهما تقارنا فانه لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلاً كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير<sup>(٣)</sup> كما قاله في المحصول وقد جزم المصنف أيضاً بذلك في الاقسام

(١) قال الاسنوى « الحال الثالث ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه خيئذ يطلب الترجيح الخ » أقول ان الخاص له ارجحية على العام من حيث دلالاته على الخصوص كما هو مذهب الشافعية بناء على أنهم جعلوا دلالة العام ظنية ودلالة الخاص قطعية وأما الحنفية فكل واحد منهما قطعى للدلالة فيما دل عليه فان تقارنا أو جهل التاريخ كان كل منهما مخصصاً للآخر فيما تعارضاً فيه وان علم المتقدم كان المتأخر ناسخاً للمتقدم في كل ما تعارضاً فيه

(٢) قال الاسنوى « لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد الخ » أقول سيأتي الكلام على مذهب الحنفية في ذلك في المسئلة التالية

(٣) قال الاسنوى « وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم

التخيير الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وقال الحنفية اذا وقع التعارض وتعدرت الترجيح فاما ان يتقاعدا كل من الآية والخبر الموافق له أو القياس الموافق له بمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعدر العمل في الحادثة وذلك لا يمكن ولا يمكن ان يقال يعمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض فيتقاعدا عن الحجية واما ليس دليلاً فلو عملنا به يلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام وبين ما هو واجب العمل لان احدهما منسوخ قطعاً والعمل به حرام والآخر ناسخ قطعاً ويجب العمل به اذ لا تعارض في الواقع ونفس الامر في كلام المعصوم واما ان يعمل باحد النصين دون الآخر وهو ترجيح بغير مرجح واما ان يعتبر متعارضين اولاً ولا يعتبر ما هو أدون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوى ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان للمعارضة فكأنهما لم يكونا من الاصل واذا ارتقعا من البين بقي الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الشق الباقي فتأمل فيه . وقال مطلق الاسرار الالهية قدس سره قد رأيت في بعض كتب الاصول ان القياس ان تهدر الحجج كلها لكن الاجماع قد انعقد على اهدار القولين والعمل بالادنى قال صاحب الفوائده واذا ثبت هذا سهل الامر جداً . لكن كيف يثبت هذا وانت ترى ان الشافعية يقولون ان الحكم حينئذ هو التخيير كما في الحصول وقد جزم أيضاً المصنف بذلك وعلى كل حال يندفع بهذا ما قيل ان المصير الى ما دونها من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنتين فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق لها وهكذا لتعارض لو اسقط الآيتين اسقط الخبر الذي دونها أيضاً فلا يصح قول الحنفية وان لم يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان أمكن ويعمل بالراجح وان لم يمكن الترجيح يصار الى الجمع بقدر الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطاً لان العمل باحدهما على التعيين مع تساويهما ترجيح من غير مرجح والتخيير مما لا وجه له لان احدهما منسوخ كما هو الظاهر وأبطل فالتخيير بينهما تخيير بما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس بحكمه فاذا تساقطاً

فالمصير في الحادثة الى مادونها مرتبا فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين الخبرين فالمصير الى أقوال الصحابة أو القياس . بقي اشكال آخر وهو ان الاصل يقتضى ان يصار عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضها الى الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند تعارضها الى أقوال الصحابة ثم الى القياس فلم يصار عند تعارض الآيتين الى أخبار الآحاد ثم الى أقوال الصحابة أو القياس . قلنا اما الاجماع فهو مرجح ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب أو سنة ولا يكون باطلا فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولو كانت متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن الناسخ فعند تعارض الآيتين أو السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح ترجيح قطعى كما انه اذا تعارض نصان واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق للقياس مرجح على مخالفه في المذهب الاصح لا لان الموافق يترجح بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة اذا انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقيم به الترجيح بل لان الغالب في الاحكام ما يكون مملا ويقاس عليه غيره والظن تابع للاغلب والظن بثبوته أقوى . فتبين ان موافقة كل من الاجماع والقياس مرجحة والكلام فيما لا ترجيح فيه . وأما السنة المتواترة فهي مثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية أخرى ولا تضمحل عندها فلو اهدر للتعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة ومن هنا اندفع أما في التلويح ن اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر مرجح لما وافقه فيرد عليه ان لا ترجيح بكثرة الادلة واما لان المتعارضين تساقطا فبقي الخبر سالما عن المعارضة فثله ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة موافقة لاحداهما فيقال قد سقط المتعارضان فيعمل بالتالثة اه . ووجه الدفع اننا نختار الثاني ونقول ان الآية أو السنة المتواترة مثل الآية الاخرى فتقع المعارضة للتعاقد بين الجميع والدليل الواحد كما يعارض دليلا واحدا يعارض اكثر من دليل واحد



عند تعادل الجميع فعند تعذر الترجيح والجمع يسقط الجميع اذ لا مرجح لاحدهما على الآخر وأما الخبر فبضعفه يضمحل عند مقابلة القوى ولا يستطيع معارضته فاذا تساقط القويان لما ذكرنا فكانهما لم يكونا فبقى الخبر سالماً فيعمل به . بقي اشكال آخر وهو ان اقوال الصحابة قسماً قول فيما يدرك بالرائى وهو غير الخبر ان كان حجة فيعتبر عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرائى وينبغى ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبر فيه متمينة فهو ايضاً خبر فينبغى ان يسقط ايضاً وايضاً هو من نوع المتعارضين والمتكلم به وبها واحد . وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود بتغليظ الدية ارباعاً كالمرفوع فيعارض به فقد جعله كالخبر في المعارضة وقال مراد المشايخ باقوال الصحابة الاقوال فيما لا يدرك بالرائى لا كما في المستوفى من التعميم . اقول كما في الفتاوى وتحقيق الحق في ذلك ان الصحابة منهم من هو مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرّفوا بالصحبة بعده ومنهم من هو مظنون العدالة واقوال الفريق الثانى ظاهر انها انما تدل على السماع ظناً لاحتمال الفتوى من غير دليل ولو كان احتمالاً مرجوحاً فاقولهم وان كانت راجعة الى الخبر لكنها دونه البتة واما اقوال الفريق الاول فان فتوهم وان كانت كدليل ييقين لمقطوعة عدالتهم لكن كونها مما لا يدرك بالرائى غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لا يصل اليه راينا واما الصحابة رضوان الله عليهم فلما كان رايهم اعلى من راينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهى احتمل ان يكون رايهم قد وصل فافتوا بالرائى فهنا احتمال كون مذهبهم بالرائى قائماً فلا يدل قطعا على السماع نعم الظاهر السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح واذا كان ادون فلا يصلح معارضة السنة فيضمحل عند قيامها واذا تساقطاً فيقوم حجة فيعمل به واما قول صاحب الهداية ففي خبر خاص ولعل فيه نوباً من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابى بدرى رضوى ذي مناقب عليه منصوص عليه بالعدالة والفضل بنص

محكم صح فيه مرفوعاً «تمسكوا بعهد ابن ام عبد» فافهم وان لم يوجد الادنى فالعمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل اصلاً أصل متأصل في الباب واما التعارض في القياس ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فالنخير فيها ابتداء قبل التحري ويجب التحري فيعمل بما وقع عليه تحريه خلافاً للشافعي فانه يقول لا يجب التحري بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء اذ لا اهدار لانه ليس دليلاً منتجاً حتى يعمل به اذ الاصل ليس دليلاً ولا يضمن احدهما للعمل لعدم الترجيح بقى انه لا يعمل باحدهما على التعيين وهو النخير لكن لا بد من التحري فان لشهادة القلب تأثيراً لانه ينظر بنور الله كما ورد في الخبر الصحيح «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» وقد يقال لم يبق للؤمن فراسة حيث تعارضت الأدلة مع القطع بفساد احدهما ولم يعين الفساد فحينئذ لا اعتبار بالتحري . وجوابه ان المقصود انه لم يطلع على الفساد بالاستدلال وهذا لا يبطل الفراسة فانها معينة على التعيين بما وقع التحري عليه فهو متفرض به من الفراسة بتأمل فيه كما في القبله وقول الصحابييين عند من يقول بحجتيه وان كان يعمل به قبل القياس لكنه كقياسين فلا مصير الى القياس بأن يسقطا ويعمل بالقياس بل يعمل المجتهد بما شاء لكن ينبغي ان يتحري فيها أيضاً كالقياسين . وما قيل ان القياس على الكتاب والسنة يقتضى سقوط قول الصحابييين المتعارضين والمصير الى القياس لانه حجة اتفاقاً دون قول الصحابي . قلنا ان قولى الصحابييين عند الاختلاف لا يكون بالسمع أثبتة بل بالرأى فرجعنا الى القياسين ولا تساقط فيها فتدبر . أي وقياس الصحابي أقوى من قياس غيره لقرب عهده بالوحى كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفوائح . واعلم ان الحنفية استدلواعلى عدم تساقط القياسين وتساقط النصين بأن الكتاب والسنة انما وضعها الشارع لافادة ما هو حكم عنده تعالى قطعاً فيجب العمل به وان تخلف في بعض النصوص كاخبار الآحاد والعام الخصوص فلقصور منا في النقل أو الفهم فاذا تعارضوا ومن المعلوم قطعاً ان الشارع لا يحكم بحكمين متناقضين مما فاحدهما مفسوخ بالآخر لكن المذسوخ لم

السابقة واستفدنا من كلامه هنا أن الصحيح عنده في تعادل الامارتين <sup>(١)</sup> انما هو التخيير فانه لم يصحح هناك شيئاً . قال :

« مسألة قد يرجح بكثرة الادلة لان الظنين أقوى . قيل يقدم الخبر على الاقيسة . قلنا ان اتحاد أصلها فنجدد والا فمنوع » أقول مذهب الشافعي كما قاله الامام

يتعين للجهل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل باحدهما بل يحرم بهما لما كان المقصود العلم بما هو حكم الله تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك أوجب العمل بحسبه وان كان خطأ في الواقع فاذا تعارضوا ولا ترجيح ولا يعلم فساد أحدهما وان كان فاسداً في الواقع فيجب العمل بهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون أحدهما فاسداً في الواقع وهذا لا يمنع وجوب العمل بالتعارض لا يمنع العمل بهما اصلاً ولما كانت صحتها معاً معلومة الاتقاء وجب ان لا يعمل بهما معاً والا لزم العمل بالخطأ يتيقن وهو باطل ضرورة من الدين وأيضاً ايجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيداً لظن قوى وعند قيام كل فات الظن فيلزم ان يهدر أحدهما ليبقى الآخر قائماً فيعمل به والفرض انه ليس في نفس القياسين ترجيح فلا بد من تحكيم القلب فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفيد ما يشهد به القلب الظن فيعمل به . كذا يؤخذ من الفوائد

(١) قال الاسنوى « واستفدنا من كلامه هنا ان الصحيح عنده في تعادل الامارتين الخ » أقول حكى في جمع الجوامع في ذلك أقوالا التخيير بينهما في العمل أو التساقط لهما فيرجع الى غيرها أو الوقف على العمل بواحد منهما أو التخيير بينهما في الواجبات قال الجلال اقول اقربها التساقط مطلقا كما في تعارض البينتين اهـ . ولهذا يكون الشافعية مع الحنفية في التساقط مطلقا لكن الخلاف بعد ذلك فيما يرجع اليه اذا تساقط فقال الحنفية ما قدمناه قريبا وقال الشافعية يرجع الى البراءة الاصلية لان الفرض عدم دليل آخر والا كان مرجحاً لما وافقه منهما فلا تعارض وهذا مبني على جواز الترجيح بكثرة الادلة على ما يأتي

وغيره أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة <sup>(١)</sup> لأن كل واحد من الدليلين يفيد

(١) قال الاسنوى « أقول مذهب الشافعي كما قال الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة الخ » أقول قد اختلف العلماء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف لا ترجح بكثرة الأدلة والزواة ما لم تبلغ حد الشهرة وقال الأكثر وهم الأئمة الثلاثة والامام محمد بن الحسن يكون الترجيح بكثرة الأدلة والرواية وان لم يبلغ ذلك حد الشهرة . وقال في جمع الجوامع والاصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواية قال الجلال فاذا كثر أحد المتعارضين بموافق له او كثرت روايته رجح على الآخر لأن الكثرة تفيد القوة اهـ . وأقول ان بعض الشافعية عرف الترجيح بأنه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها ، وعلى هذا مشى ابن الحاجب ، وهذا بناء على ان المراد بالترجيح الرجحان . وعرفه بعض آخر منهم بناء على انه فعل بأنه تقوية احدى الامارتين ليعمل بها وبنوعا على ذلك جواز الترجيح بكثرة الأدلة والحنفية قالوا في تعريف الترجيح بناء على انه فعل هو اظهار الزيادة لاحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل نفع النص مع القياس المعارض له صورة فلا يقال النص راجح عليه ولا للعمل بالنص ترجيح لا انتفاء المائلة التي هي الانحداد في النوع . وعرفه نفع الاسلام على ان المراد به الرجحان بأنه فضل لاحد المتماثلين على الآخر فأقاد تعريف الحنفية على الوجهين نفى الترجيح بما يصلح دليلا في نفسه مع قطع النظر عن الدليل الموافق له فلا يقال لما تعارض فيه حديثان أو قياسان اذا وجد دليل آخر موافق لاحدهما على مقتضاه دون الآخر ان الموافق بموافقه راجح على معارضه فاذا كان الترجيح عند الحنفية هذا الذي سمعت فبطل عندهم الترجيح لاحد الحكمين المتعارضين بكثرة الأدلة على الآخر لا استقلال كل بثبوت المطلوب به فلا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد تقويته لأن الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات . وأما ترجيح ما يوافق القياس من النصين بالقياس على ما يخالفه منهما فليس من الترجيح بكثرة الأدلة عند من يقبل الترجيح بكثرة الأدلة وبراء مذهبا له لأن القياس غير معتبر اتفاقا في مقابلة النص فليس القياس

ظنا<sup>(١)</sup> والالم يكن دليلا والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة اجتماع المؤثرين على أثر واحد ولا شك ان الظنين أقوى من الظن الواحد والعمل بالأقوى واجب لكونه أقرب الى القطع. واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة<sup>(٢)</sup> لكانت الاقيسة المعارضة للخبر مقدمة عليه وليس

حينئذ دليلا والاستقلال فرع كونه دليلا فيكون بمنزلة وصف لذلك النص فترجيحه به انما هو بهذا الاعتبار فرجم الى كون النص الموافق للقياس صار راجحا بكونه معطلا كما سبق وبهذا تعلم ان عدم الترجيح بكثرة الادلة والرواة هو الذي رجحه مشايخ الحنفية ومشوا عليه

(١) قال الاسنوي « لان كل واحد من الدليلين يفيد ظنا الخ » أقول أجاب الحنفية عن ذلك بان كل واحد من الادلة ملزوم لحصول النتيجة التي له ففى اعطاء النتيجة من الادلة المتفقة كل واحد منها كاف وهي كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا يحصل من الاجتماع قوة زائدة فلا يسمون الاقول بان الظنين أقوى من الظن الواحد الا اذا سلم للمستدل ان الظن الحاصل من أحدهما غير الحاصل من الآخر وهذا غير مسلم ودعوى اجتماع مؤثرين على أثر واحد ممنوعة لان الكلام في الامارات وهي معرفات وأدلة لا مؤثرات ويجوز اجتماع أدلة على مدلول واحد ومعرفات على معرف واحد ومن هنا تسمع في آداب المناظرة ان جوب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من تفسك لو كان اجتماع الدلائل يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فإنها لا تقبل القوة والضعف والالم تبقى قطعيات . وبالجمله فان القطعي لا تفاوت فيه أصلا مهما تعددت الادلة فكذلك الحال في الامارات التي تفيد كل واحدة منها الظن يكون الظن المستفاد منها واحداً الا اذا كان لاحد الظنين وصف يفيد القوة

(٢) قال الاسنوي « واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة الخ » أقول هذا دليل ضعيف ولم يستدل به المحققون من المخالفين وانما

كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقا . وأجاب المصنف بأن تلك الاقيسة ان اتحد أصلها أى المقيس عليه فيها كانت تلك الاقيسة كلها فى الحقيقة قياسا واحدا لا أقيسة متعددة لأنها لا تتغير حينئذ الا اذا علل حكم الاصل فى كل قياس منها بعلة أخرى وتعليل الحكم بعلمتين مختلفتين ممنوع على مامر واذا كان ممنوعا كان الحق من تلك الاقيسة انما هو قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم تقدمه الا على دليل واحد وان لم يكن أصلها متحدا متعددا فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الاقيسة عليه . قال :

### «الباب الثالث

فى ترجيح الاخبار وهو على وجوه

الاول بحال الراوى فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوى وعلمه بالعربية وأفضليته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة وجليس المحدثين ومختبرائهم معدلا بالعمل على روايته وبكثرة المزيين وبختمهم وعلمهم وحفظه وزيادة ضبطه ولو لا لفاظه عليه الصلاة والسلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه وتأخر اسلامه . أقول لما فرغ المصنف من الأحكام الكلية للترجيح شرع فى ذكر الاسباب المرجحة فمقد لها بابين بابا فى ترجيح الاخبار وبابا فى ترجيح الاقيسة فأما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه : الاول ما يتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا : الحال الاول كثرة الرواة <sup>(١)</sup> فيرجح

ستدلوا بما قدمناه جوابا عن الدليل وهو تام لا غبار عليه

(١) قال الاسنوى « فاما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه :

الاول ما يتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا : الاول كثرة الرواة الخ » أقول قد علمت أن ابا حنيفة و ابا يوسف قالوا لا ترجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ المروى بكثرتهم حد الشهرة حينئذ يترجح الحديث الذى بلغ بكثرة روايته حد الشهرة على الحديث الذى لم يبلغ بكثرة روايته حد الشهرة وعليه اكثر مباحث الحنفية وقال الأئمة الثلاثة والامام محمد يرجح بكثرة الرواة وان لم يبلغ بهم الحديث حد

بها عند الامام والامدي وأتباعهما لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر  
أبعد<sup>(١)</sup> من احتمالها على الاقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رواه  
أكثر من الخبر الآخر والعمل بالاقوى واجب . وقال الكرخي لا أثر للكثرة  
في الرواية<sup>(٢)</sup> كما لا أثر لها في الشهادة . الثاني قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان

الشهرة وعليه أكثر العلماء

(١) قال الاسنوي « لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر أبعد الخ »  
أقول أجاب فريق الحنفية عن ذلك بأنه يجوز ان يكون الخبر الذي رواه  
أقل بحضرة كثير دون الخبر المعارض له الذي رواه اكثر أو يكون بحضرة قوم  
مساوين في العدد غاية الامر انه اتفق نقل كثير في الخبر الذي رواه أقل  
دون الخبر الذي رواه أكثر بل جاز أن يكون ما رواه أكثر بحضرة الاقل  
عدد بالنسبة لعدد الحاضرين لما رواه أقل فلا يلزم الرجحان بكثرة الرواة .  
قلنا كل ذلك لا ينفي قوة الثبوت لما رواه أكثر فان التجويز الذي ذكرتموه  
معارض بضده وهو أن يكون الخبر الذي رواه أكثر بحضرة من هو أكثر  
من حضروا ما رواه أقل فسقط التجويزان ويبقى مجرد كثرة الرواة التي تقيد  
قوة الثبوت الموجبة لزيادة الظن وهو معنى الرجحان كذا يؤخذ من التحرير  
وهذا منه وهو من أهل الترجيح ترجيح لقول الاثثة الثلاثة ومحمد بن الحسن  
وأكثر العلماء ومثل ذلك يقال في الترجيح بكثرة الادلة فان النفس تطمئن  
بذلك أيضاً فكان كل منهما مرجحاً فيما نراه أيضاً

(٢) قال الاسنوي وقال الكرخي « لا أثر للكثرة في الرواية الخ » أقول  
قد علمت ان هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعليه أكثر مشايخ الحنفية  
وقولهم كما لا أثر لها في الشهادة قياس مع الفارق وذلك ان الحكم في الشهادة  
منوط بامر واحد هو هيئة اجتماعية فلا كثرية والاقلية فيها سواء لان المؤثر  
هو تلك الهيئة فقط بخلاف الرواية فان الحكم فيها بكل واحد من الرواة فان كل  
راو بمفرده ينافي به الحكم وهو وجوب العمل بروايته حتى لو اتفرد عدل واحد  
بالرواية وجب العمل بروايته وما قيل رواة حديث «انما الماء من الماء» كانوا اكثر

أحد<sup>(١)</sup> الحديثين المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر لان احتمال الغلط

من رواية خبر وجوب الغسل بالتقاء الختانين بدون انزال الذي روته أم المؤمنين وقد رجح أمير المؤمنين عمر وغيره من الصحابة خبر أم المؤمنين وحدها فلم يعتبروا التقوى بكثرة الرواة. قلنا حديث عائشة أقوى من وجه آخر فانها روت فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يغتسل منه وقد تقدم فتذكره

(١) قال الاسنوى «الثاني قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان احدا الخ» أقول قد خالف في ذلك الحنفية أيضا. وجه قولهم انه ربما تكون الوسائط القليلة كثيرة للنسيان سيئة الفهم بمعنى الحديث والكثيرة قوة الحفظ قوية الظن فالظن من رواية الوسائط القليلة أضعف بكثير من الحاصل عن وسائط كثيرة فلا اعتبار للفقهاء وقوة الضبط لقلّة الوسائط ولا لكثرتها. حكى ابن عيينة ان ابا حنيفة اجتمع مع الازاعي فقال الازاعي ما بالك لا ترفعون عند الركوع والرفع منه فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الازاعي كيف وحدثني الزهري عن سالم عن أبيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلاة ويفعل مثل ذلك حين اراد الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع الا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك فقال الازاعي أقول حدثنا الزهري عن سالم عن أبيه ابن عمر وتقول حدثني حماد عن ابراهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر صحبة والاسود فضل كثير وعبد الله هو عبد الله فرجح بفقهِ الرواة كما رجح الاول بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تتدل الا على ان الترجيح بفقهِ الرواة أقوى منه بعلو الاسناد واما أن علو الاسناد لا يقم به الترجيح أصلا ولو عند المساواة في الفقه أو عدمها فلا يلزم منها شيء من هذا لان كلا من علو الاسناد وفقهِ الراوي مرجح فاذا تساوى الزوا



والكذب فيه أقل الثالث فقه الراوي<sup>(١)</sup> فالخبر الذي يكون راويه فقيها مقدم على ما ليس كذلك مطلقا خلافا لمن خص ذلك<sup>(٢)</sup> بالخبرين المرويين بالمعنى. قال في المحصول والحق الاول لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس

في الفعاهة أو عدمها فلا كلام في الترجيح بعلو الاسناد واما اذا تعارضا فكان في احد الخبرين علو اسناد وفي الآخر فقه الرواة فالأخوذ من كلام الهندي ان الترجيح حينئذ تابع لعلبة ظن المجتهد وهكذا يقال فيما اذا وقع التعارض بين غيرهما من المرجحات كما يؤخذ من كلام الهندي أيضاً. وعلى هذا فما حكى عن ابي حنيفة لا يدل الا على ان ابا حنيفة غلب على ظنه الترجيح بفقه المجتهد كما غلب على ظن الاوزاعي الترجيح بعلو الاسناد ولكل وجهة

(١) قال الاسنوي « الثالث فقه الرواة الخ » أقول قد علمت انه لا خلاف في كونه مرجحاً. قال في التقرير على التحرير ولعل المراد به اجتهاده كما هو عرف الصدر الاول اه. وقال ابن قاسم لا يبعد ان يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذي يتعلق ذلك المروي به حتى اذا كان المروي متعلقاً بالبيع قدم خبر الفقيه بالبيع على خبر الفقيه بماعداها دونها ثم لو كان أحدهما فقيها بذلك الباب حالي التحمل والاداء والآخر فقيها به حال الاداء فقط فالمتجه تقديم الاول اه. وأقره عليه شيخنا في تقريره وكلام ابن قاسم انما يتجه على القول بتجزؤ الاجتهاد وهو الحق على ما سيأتى

(٢) قال الاسنوي « خلافا لمن خص ذلك الخ » أقول قال في التقرير على التحرير ثم منهم من خص الترجيح بالفقه بالخبرين المرويين بالمعنى وفي المحصول الحق الاطلاق لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلم على ما يزول به الاشكال بخلاف العامى. وقال ابن برهان ويكون أحدهما أفقه من الآخر وبقوة حفظه وزيادة ضبطه وشدة اعتنائه فيرجح على ما كان أقل في ذلك حكاة امام الحرمين عن اجماع اهل الحديث اه. فهذا يفيد باطلاقه ان هذه مرجحات مطلقاً في كل خبر

ومع ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلم على ما يزول به الاشكال بخلاف العامي . الرابع علم الراوى بالعربية <sup>(١)</sup> فالخبر الذي يكون راويه عالماً بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه في الفقه . الخامس الافضلية أي في العربية أو في الفقه <sup>(٢)</sup> كما قاله الامام فالخبر الذي يكون راويه أفتقه أو أثنى مقدم على الآخر لان الوثوق بقول الاعلم أتم . السادس حسن اعتقاد الراوي فالخبر الذي يكون راويه سنياً مقدم على مارواه المعتزلي والرافضي وغيرهما من المبتدعة . السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة <sup>(٣)</sup> خبر طائفة رضى الله عنها في التقاء الختانتين على خبر ابن عباس وهو « انما الماء من الماء » ومنه أيضاً كما قال في المحصول ترجيح الشافعي <sup>(٤)</sup>

(١) قال الاسنوى « الرابع علم الراوى بالعربية الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه ويترجح بمعرفة الرواة العربية في الصحيح من المذاهب خلافاً للبعض لان العارف بالعربية يسهل عليه الضبط ولا يخطئ في الاعراب بخلاف الجاهل بها اهـ . قال في التقرير على التحرير بعد ذكره مثل هذا التعليل قيل ويمكن ان يقال انه مرجوح لان العالم بها يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بها يكون خائفاً فيبالغ في الحفظ ولا يعمرى كل واحد منهما عن النظر اهـ . أي فلكل وجهة بخلاف ما قلناه في تقديم الافقه فانه راجح على مقابله قطعاً فقول الاسنوى لما ذكرناه في الفقه لا يتجه

(٢) قال الاسنوى « الخامس الافضلية في العربية أو في الفقه الخ » أقول هذا في الحقيقة لا يخرج عن كون الفقه مرجحاً فهو راجح لما تقدم فلا وجه لعمده خامساً

(٣) قال الاسنوى « السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة الخ » أي مع كون رواة حديث « انما الماء من الماء » أكثر ومن ذلك يتضح صحة ما قلناه سابقاً في ترجيح حديث طائفة مع انها روتها وحدها

(٤) قال الاسنوي « ومنه أيضاً كما قال في المحصول ترجيح الشافعي الخ »

خبر أنى رافع فى تزويج ميمونة حلالا على خبر ابن عباس فى تزويجها محرما أقول هذا مما تعارض فيه الترجيح فان ابن عباس روى فى نكاح ميمونة رضى الله عنها انه عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام نكحها وهو محرم واما رافع روى انه نكحها واما حلالان وابن عباس راجع على ابى رافع فقها وضبطاً وابورافع راجع على ابن عباس بكونه مباشراً حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضوا فى الرجحان أيضاً . ولا يبعد ان يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجع عليه بالمباشرة ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لا يكون الا عن معاينة الهيئة الاحرامية فيكون العلم به أقوى ورجح ابو رافع بموافقة صاحبة الواقعة قالت « تزوجنى ونحن حلالان » وصاحبة الواقعة اعرف بحاله فتعارضوا فى هذا الترجيح أيضاً فيتخلص بالجمع وذلك بتجاوز بالنزوح عن الدخول فى خبر ابى رافع من قبيل اطلاق السبب على المسبب قيل يجوز ان يتجاوز أيضاً بالنكاح فى خبر ابن عباس عن الخطبة فيتعارضان ثالثاً فى وجه الجمع قلنا ان قول ابن عباس ونهى بها وهو حلال يأبى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابى رافع نص والمفسر راجع على النص فرواية ابن عباس راجحة من هذه الجهة فيتخلص عن هذا التعارض بان التجوز بالنكاح عن الدخول أقوى علاقة خيتسارع الذهن اليه دون مجاز النزوح عن الخطبة تأمل فيه كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه . وأقول أخرج الترمذى عن ابى رافع « انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالاً وبني بها حلالاً قال وكنت الرسول بينهما » وأخرج فى الصحيحين عن ابن عباس « انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم » وفى رواية البخارى عنه « تزوج ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال ومات بسرف » وروى ابو داود عن ميمونة « تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف » ورواه مسلم عن يزيد بن الاصم عنها « انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال » وروى ابو داود عن سعيد بن المسيب قال وهم ابن عباس فى تزويج ميمونة وهو محرم . فانت ترى ان كلامنا من حديثى ابن عباس وابى رافع جاء فيه وبني بها حلالاً فكلاهما مفسر نعم يمكن ان يقال يترجح

لكون أبي رافع هو السفير في ذلك . الثامن كون الراوي جليس المحدثين لانه

حديث ابن عباس بكونه في الصحيحين ان قلنا انه أقوى من الصحيح في غيرها وان كان على شرطهما لتلقى الامة لهما بالقبول فعلى فرض التعارض يكون لكل مجتهد وجهة كما في جمع الجوامع وشرحه للجلال هذا ما قاله الاسودليون . ولكن يتضح الحق في هذه المسئلة التي وقع فيها معترك عظيم بين الحنفية والشافعية نذكر لك ما جاء في ذلك من الاحاديث فنقول أخرج البخاري في الحج عن عطاء ابن ابي رباح عن ابن عباس « انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونه وهو محرم » وأخرجه النسائي في الحج أيضاً عن صفوان بن عمرو الحمصي وأخرجه في الصوم عن سليمان بن ايوب مرسلًا وأخرج الترمذي عن عكرمة عن ابن عباس مثله وأخرجه البخاري عن عكرمة عن ابن عباس أيضاً وأبو داود عن حماد بن زيد عن ايوب والترمذي أيضاً من حديث عمرو بن دينار وقال هذا حديث حسن صحيح ورواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه كلهم من رواية سفيان عن عمرو بن دينار نحوه وأخرجه ابن حبان في صحيحه والبيهقي في سننه من رواية ابي عوانة عن ابي الضحى عن مسروق عن عائشة ورواه الطحاوي من رواية كامل ابي العلاء عن ابي صالح عن ابي هريرة واحتج بهذا الحديث ابراهيم النخعي والثوري وعطاء بن ابي رباح والحكم بن عتيبة وحماد بن ابي سليمان وعكرمة ومسروق وابو حنيفة وابو يوسف ومحمد قالوا لا بأس للمحرم ان ينكح ولكنه لا يدخل حتى يحل وهو قول ابن عباس وابن مسعود وقال سعيد ابن المسيب وسالم والقاسم وسليمان بن يسار والليث والاوزاعي ومالك والشافعي واحمد واسحق لا يجوز للمحرم ان ينكح ولا ينكح غيره فان فعل ذلك فالتكاح باطل وهو قول عمر وعلي رضي الله عنهما واحتجوا في ذلك بما رواه مسلم حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن نافع عن نبيه بن وهب ان عمر ابن عبد الله أراد ان يزوج طلحة بن عمر بنت شيبه بن جبير فارسل الى ابان ابن عثمان يحضر ذلك وهو أمير الحاج فقال ابان سمعت عثمان بن عفان رضي الله عنه يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا ينكح »

وأخرجه أبو داود أيضاً عن القعنبى عن مالك الخ وقوله ولا ينكح من الانكاح ومعهناه لا ينكح غيره . وقال هذا الفريق الثانى للفريق الاول من يتابعكم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وهذا أبو رافع وميمونة يذكران ان ذلك كان منه وهو حلال . واستدلوا على ذلك أيضاً بما رواه الترمذى حدثنا قتيبة قال حدثنا حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن أبي رافع قال تزوج الى آخر الحديث المار وبحديث ميمونة رواه مسلم حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة قال حدثنا يحيى بن آدم قال حدثنا جرير بن حازم قال حدثنا أبو فزارة عن يزيد بن الاصم قال حدثني ميمونة « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال » قال وكانت خالتي وخالة ابن عباس واخرجه الترمذى وفي آخره وبى بها وهو حلال ومات بسرف ودفنتها في الظلة التي بى بها فيها فقال الفريق الاول ردا على الفريق الثانى ان في حديث أبي رافع مطرا الوراق وهو عندهم ليس ممن يحتج بحديثه وقد رراه مالك وهو أصبسط منه وأحفظ فقطعه وقال الترمذى وهذا حديث حسن ولا نعلم أحداً أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة ورواه مالك بن أنس عن سليمان بن يسار ان النبي صلى الله عليه وسلم الحديث فرواه مرسلًا ورواه أيضاً سليمان بن بلال عن ربيعة مرسلًا وقال أبو عمر حديث مالك عن ربيعة في هذا الباب غير متصل وقد رواه مطر الوراق فوصله ورواه حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن أبي رافع وهذا عندى غلط في مطر لأن سليمان بن يسار ولد سنة اربع وثلاثين وقيل سنة تسع وعشرين ومات أبو رافع بالمدينة بعد قتل عثمان بيسير وكان قتل عثمان سنة خمس وثلاثين فيكون سن سليمان بن يسار سنة أو سنتين حين وفاة أبي رافع على رواية انه ولد سنة اربع وثلاثين أو ست أو سبع سنين على رواية انه ولد سنة تسع وعشرين وعلى الاولى لا يمكن ان يسمع سليمان

من أبي رافع فلا معنى لرواية مطر عن سليمان عن أبي رافع وعلى الثانية يكون سليمان صغيراً فيضعف ضبطه لما يرويه في هذا السن إلا إذا اشتهر بقوة التمييز وذلك مما لم يعرف فما رواه مالك أولى والمعجب من البيهقي يعرف هذا المقدار في هذا الحديث ثم يسكت عنه ويقول مطر بن طهمان الوراق قد احتج به مسلم بن الحجاج قلنا ولئن سلمنا ذلك فهو ليس كرواية حديث ابن عباس ولا قريباً منهم وقد قال النسائي مطر ليس بالقوي وعن أحمد كاذب في حفظه سيء . وأجاب الفريق الأول أيضاً عن حديث ميمونة بأن عمرو بن دينار قد ضعف يزيد بن الأصم في خطابه للزهري وترك للزهري الإنكار عليه وأخرجه من أهل العلم وجعله إعرابياً بوالا على عقبه وهم يضعفون الرجل باقل من هذا الكلام وبكلام من هو أقل من عمرو بن دينار والزهري . ومنع هذا قال الذين رووا أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم نحو سعيد بن جبير وطاوس وعطاء ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهم أعلا وأثبت من الذين رووا أنه تزوجها وهو حلال وميمون بن مهران وحبيب بن الشهيد ونحوهما لا يلحقون هؤلاء الذين ذكرناهم وروى ابن أبي شيبه عن عيسى بن يونس عن ابن جريج عن عطاء قال تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم . وفي الطبقات لابن سعد أنبأنا أبو نعيم حدثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال كنت جالماً عند عطاء فسأله رجل هل يتزوج المحرم فقال عطاء ما حرم الله النكاح مذ أحله قال ميمون فذكرت له حديث يزيد بن الأصم تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال فقال قال عطاء ما كنا نأخذ هذا إلا عن ميمونة وكذا نسمع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وأنبأنا ابن نمير والفضل بن دكين عن زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي أن النبي صلى الله عليه وسلم « تزوج ميمونة وهو محرم » وروى عن مجاهد وأبي زيد المدني مثله لكن قال ابن حزم بقول من أجاز نكاح المحرم لا يعدل يزيد بن الأصم وهو إعرابي وابن عباس وقالوا قد يخفى على ميمونة كون سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم محرماً فالخبر بكونه محرماً معه زيادة علم وقالوا خبر ابن عباس

وارد بزيادة حكم فهو أولى وقالوا في خبر عثمان معناه لا يوطئ غيره ولا يطأ وهذا ليس بشيء أما تأويلهم خبر عثمان فقد بينه قوله صلى الله عليه وسلم « ولا يخطب » فصح أنه أراد النكاح الذي هو العقد وأما ترجيحهم ابن عباس على يزيد فنعم والله لا يقرن يزيد بعبد الله ولا كرامة وهذا تمويه منهم لأن يزيد إنما رواه عن ميمونة وروى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس ونحن لا نقرن ابن عباس وهو صغير من الصحابة إلى ميمونة أم المؤمنين لكن نعدل يزيد إلى أصحاب ابن عباس ولا تقطع بفضلهم عليه وأما قولهم قد يخفى على ميمونة إحرامه إذا تزوجها فيعارضون بأن يقال قد يخفى على ابن عباس إحلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من إحرامه فالخبرة بكونه حل من إحرامه زائدة علما وأما قولهم خبر ابن عباس وارد بحكم زائد فليس كذلك بل خبر عثمان هو الرائد الحكم فبقي أن ترجح خبر عثمان وخبر ميمونة على خبر ابن عباس فنقول خبر يزيد عنها هو الحق وقول ابن عباس وهم لا شك فيه لوجوه : أولها أنها هي أعلم بنفسها منه . ثانيها أنها كانت إذ ذاك امرأة كاملة وكان ابن عباس يومئذ ابن عشرة أعوام واشهر فبين الضبطين فرق لا يخفى . ثالثها أنه صلى الله عليه وسلم إنما تزوجها في عمرة القضاء هذا مما لا يختلف فيه اثنان ومكة يومئذ دار حرب وإنما هادتهم النبي صلى الله عليه وسلم على أن يدخلها معتمرا ويبقى فيها ثلاثة أيام فقط ثم يخرج فأتى من المدينة محرما بعمرة ولم يقدم شيئا إذ دخل على الطواف والسعي وتم إحرامه في الوقت ولم يشك أحد في أنه إنما تزوجها بمكة حاضرا بها لا بالمدينة فصح أنها بلا شك إنما تزوجها بعد تمام إحرامه لا في حال طوافه وسعيه فارتفع الاشكال جملة وبقي خبر عثمان وميمونة لا معارض لهما ثم لو صح خبر ابن عباس بيقين ولم يصح خبر ميمونة لكان خبر عثمان هذا الرائد الوارد بحكم لا يحل خلافه لأن النكاح قد أباحه الله تعالى في كل حال ثم لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا ينكح المحرم كان بلا شك ناسخا للحال المتقدمة من الإباحة لا يمكن غير هذا أصلا ويكون خبر ابن عباس منسوخا بلا شك لموافقته للحال المنسوخة بيقين اهـ كلام ابن حزم . ورده البدر العيني في صمدة

## تابع الحاشية

القارى فقال الجواب عن كل ما فصل اما عن قوله يزيد انما رواه عن ميمونة وهى امرأة عاقلة وابن عباس صغير فلقال ان يقول ان كان يزيد رواه عن خالته فابن عباس من الجلثز غير المنكر ان يرويه عنه صلى الله عليه وسلم او يرويه عن أبيه الذى ولى عقد النكاح بمشهد منه ومراى أو يرويه عن خالته المرأة العاقلة وايا ما كان فليس صغيرا فروايته مقدمة على رواية يزيد بن الاصم ولان لعبد الله متابعين وليس ليزيد عن خالته متابع منهم عطاء بقوله بسند صحيح « ما كنا نأخذ الا عن ميمونة رضى الله عنها » ومسروق بسند صحيح وليس لقائل ان يقول لعل عطاء ومسروقا اخذاه عن ابن عباس لتصريح عطاء بأخذه اياه عن ميمونة واما مسروق فلا نعلم له رواية عن عبد الله فدل انه أخذه عن غيره واما عن قوله يمدل يزيد الى اصحاب عبد الله ولا تقطع بفضاهم عليه فكيف يكون شخص واحد حديثه عند مسلم وحده يمدل بعطاء ومجاهد وسعيد بن جبير وابى الشيماء وعكرمة وآخرين من اصحاب عبد الله الذين رووا عنه هذا الحديث خصوصا اذا أضفنا الى ذلك ما قدمناه عن عمرو بن دينار والزهري من الطعن على يزيد ابن الاصم بما سبق ولم يطعن احد في اصحاب ابن عباس واما عن قوله هي اعلم بنفسها من عبد الله فنقول بموجبه نعم هي اعلم بنفسها وقد حدثت هي عطاء وابن اختها بما هي اعلم به من غيرها واما عن قوله انما تزوجها بمكة حاضرا فيرده ما رواه مالك عن ربيعة عن سليمان بن يسار « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا رافع ورجلا من الانصار يزوجه ميمونة ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج » انتهى فثبت انها زوجه اياها وهو متلبس بالاحرام في طريقه الى مكة ولما حل بني بها حلالا بسرف وكانت هي أيضا حلالا . وذكر موسى بن عقبة عن ابن شهاب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا في ذي القعدة فلما بلغ موضعا ذكره بعث جعفر بن أبي طالب رضى الله عنه بين يديه الى ميمونة يحطبا عليه فجعلت امرها الى العباس فزوجه منه وقد اوضح ذلك ابو عبيدة في كتابه الزوجات توجه صلى الله عليه وسلم الى مكة معتمرا سنة



أُعرف بطريق الرواية وشرائطها<sup>(١)</sup> وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلماء كما قاله الامام وغيره بل لو اشترك الراويان في أصل المجالسة ولكن كان أحدهما

سببهم وقدم جمعوا بخطب عليه ميمونة فجعلت امرها الى العباس فانكحها النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرم وبنيها إسرف وهو حلال وأما قوله وبقي خبر عثمان وميمونة لا معارض لها فنقول المعارضة لا تكون الا مع التساوي والتساوي هنا غير ممكن لان حديث ابن عباس رواه عنه من ذكرناهم من الائمة الاعلام وحديث عثمان رواه نبيه بن وهب وهو من افراد مسلم وليس له من الحفظ والعلم ما يساوي احداً منهم فاذا كان كذلك فكيف يصح دعوى النسخ فيه هـ . وحينئذ بطل قول ابن حزم فنقول خبر يزيد عنها هو الحق وقول ابن عباس وهم لا شك فيه لما علمت من بطلان وجوه كلها على ان دعوى ان خبر ابن عباس وهم يقتضي ان جميع الثقات من رواة حديث ابن عباس ممن قدمناهم وهموا في ذلك تبعاً لهم ابن عباس ولم يتنبه واحد منهم لذلك هذا بعيد جداً على انك قد تبينت بعد هذا كله ان حديث انه تزوجها وهو محرم كما رواه ابن عباس رواه غيره وانه مروي في الصحيحين بخلاف غيره ممن نقل عنه وان ميمونة ما كانت موجودة وقت العقد بل الذي تولى صيغة العقد نيابة عنها هو العباس فلم تكن مباشرة ولا طالبة بحال النبي صلى الله عليه وسلم حينذاك وعلمها انما كان بحال نفسها وكونها كانت حلالاً وهي لم يرو احد عنها انها كانت محرمة فالذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم في طريقه من المدينة الى مكة أعلم بحاله وهو انه كان محرماً والعباس كان معه وهو الذي ناب عنها في العقد والغالب انه كان محرماً كالنبي صلى الله عليه وسلم فكان هذا أولى بالقبول والله اعلم

(١) قال الاسنوي « الثامن كون الراوي جليس المحدثين لانه اعرف الخ »

أقول قد يقال كونه أعرف بطرق الرواية الخ لادخله في الصدق ولا في الضبط وكمن كان جليس المحدثين يتساهلون بل يكذبون وكمن لم يجالسوا المحدثين يهتمون بشأن الحديث وضبطه فالظاهر ان محل ذلك ما اذا استويا في الحفظ والطبط وفي سائر الصفات الاصلية وزاد أحدهم بكونه جليس المحدثين الخ »

أكثر فانه يقدم كما قاله في المحصول أيضاً ولم يفرض المسئلة الا في ذلك والاقصصار على مجالسة المحدثين ذكره أيضاً صاحب التعصيل . التاسع كون الراوى مختبراً <sup>(١)</sup> فخير المعدل الذي عرفت عدالته بالممارسة والاختبار راجح على خبر الذي عرفت عدالته بالتزكية أو بالعمل على روايته أو بأن روى عنه من شرط أن لا يروي الا عن المعدل فانه قد سبق في باب الاخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها . العاشر كون الراوى معدلاً بالعمل على روايته أى ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالخير الذي يكون راويه معدلاً بهذا الطريق راجح على الذي يكون راويه معدلاً بغيره وانما عبر المصنف بقوله ثم معدلاً ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق . فتلخص ان أعلى المراتب هو التعديل بالاختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذي يقدم عليه التعديل بالعمل فان أراد به التلطف بالتزكية <sup>(٢)</sup> فقد جزم الآمدي وابن الحاجب وغيرهما بمكسه وقالوا ان التعديل

(١) قال الاسنوى « التاسع كون الراوى مختبراً الخ » أقول المراد انه كونه مزكى بالاختبار من المجتهد فيترجح على المزكى عنده بالاخبار لان المعاينة أقوى واذا قدم كونه مزكى باختبار المجتهد نفسه على صريح التزكية قدم على غير مما ذكره الاسنوى بالاولى

(٢) قال الاسنوى « فان اراد به التلطف بالتزكية الخ . » أقول قال في جمع الجوامع وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته قال الجلال فيقدم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من عمل بروايته في الجملة لان الحكم والعمل قد بينيان على الظاهر من غير تزكية اه . وأشار بقوله في الجملة الى انه حكم بشهادته او عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الامر هل كان ذلك بعد تزكية او لا كما يؤخذ من المطار عليه فيؤخذ من هذا ان تقديم خبر المصرح بتزكيته على خبر المحكوم بشهادته او المعمول بروايته مقيد بعدم الوقوف على تفصيل الامر أما لو وقفنا على ما ذكر وتبين ان الحكم بالشهادة قد زكى الشاهد او عمل برواية الراوى بعد تزكيته فقد اجتمع في هذا صريح

بصريح القول راجح على التعديل بالعمل<sup>(١)</sup> بالرواية أو بالحكم على الشهادة لان التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل اسنادهما الى شيء آخر موافق للشهادة أو الرواية وان أراد به الرواية منه وهو الذي صرح به صاحب الحاصل فالرواية لا تكون تعديلا الا اذا شرط أن لا يروى الا عن العدل ومع التصريح بهذا الشرط لا تنقاع الرواية عن التعديل باللفظ وحينئذ فيأتي فيه ما تقدم بل هو أولى منه ولم يذكر الامام هاتين المسئلتين بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ثم ذكر أن المزكي اذا زكى الراوى فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى خبره وهذا غير ما ذكره المصنف الا أن نجعل الباء في كلامه أعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة فيكون تقدير قوله ثم معدلا أى مزكى مع العمل حينئذ لا يخالف كلام أحد ممن تقدم وليس في كلام الامام وأتباعه تعرض الى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقال الآمدى ان الحكم أولى<sup>(٢)</sup> لان الاحتياط فيه أبلغ . الحادي عشر كثرة المزكين وهو واضح .

التزكية والحكم بالشهادة والعمل بالرواية فيكون ارجح من صريح التزكية كما يرجح احدهما بكون تزكية راويه بالحكم بالشهادة على رواية الذى زكى بالعمل بروايته لانه يحتاط في الشهادة اكثر ومع ذلك فزاكى باختبار المجتهد يقدم على كل هذا كما يؤخذ من التقرير على التحرير ومتى حل كلام المصنف على هذا اتضح مراده من ذلك

(١) قال الاسنوى « وقالوا ان التعديل بصريح القول راجح على التعديل بالعمل الخ » أقول قد علمت ان محل ذلك اذا لم نقف على تفصيل الامر اما اذا وقفنا وعلمنا ان الحكم انما حكم بالشهادة بعد التزكية بصريح القول ومن عمل بالرواية انما عمل بعد التزكية بصريح القول كان كلاهما راجحا على التزكية بصريح القول التى لم يكن معها حكم ولا عمل وأشار الى ذلك الاسنوى بقوله بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل اسنادهما الى شيء آخر الخ

(٢) قال الاسنوى « وقال الآمدى ان الحكم أولى الخ » أقول قد علمت

ان هذا موافق لما فى التقرير على التحرير

الثاني عشر بحث المزيّن عن أحوال الناس واليه أشار بقوله وبحسبهم تقديره وكثرة بحسبهم وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق بهم كما قاله ابن الحاجب . الثالث عشر كثرة علم المزيّن يعنى بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول لكون الثقة بقولهم أكثر لا بأحوال الراوى كما قاله الشارحون فإنه قد تقدم ما يدل عليه . الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين صرح باعتبارهما في المحصول أحدهما <sup>(١)</sup> أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى لانه أبعد عن الشبهة قال وفيه احتمال الثانى أن يكون أحدهما أكثر حفظاً أي أقل نسياناً فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر فإن حملنا كلام المصنف على الثانى فيكون معطوفاً على لفظ الكثرة من قوله وبكثرة المزيّن تقديره وبكثرة حفظه . الخامس عشر زيادة ضبط الراوى <sup>(٢)</sup> والضبط هو شدة

(١) قال الاسنوى « الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل امرين صرح باعتبارهما في المحصول أحدهما الخ » أقول حفظ الراوى الذى به الترجيح تارة يراد منه ان الراوى يروى من حفظه لا من كتاب فيقدم على من يروى من كتاب وتارة يراد منه ان الراوى يعمل فى ضبط ما يرويه على حفظه دون للكتابة فيقدم خبر الممول على الحفظ فيما يروى على خبر الممول على الكتابة لاحتمال ان يزداد فى كتابه او ينقص منه واحتمال النسيان والاشتباه فى الحافظ كالمدم والفرق بين الامرين ان الاول يروى من محفوظه لا من كتاب والثانى ان يقول فى ضبط الحديث على كتابته لا على حفظه . والاول فى كلام الاسنوى يحتمل كلا من الامرين لان قوله قد حفظ الحديث واعتمد الآخر الخ يحتمل ان يكون المراد منه ان الحافظ روى الحديث اعتماداً من حفظه لا من كتاب و الآخر روى من كتاب وان يكون المراد ان الحافظ اعتمد فى ضبط الحديث وتذكره على حفظه للحديث والآخر اعتمد فى ذلك على كتابته الحديث لا على حفظه وعلى كل فكل منهما مرجح على مقابله واما الثانى فهو الضبط بمعنى عدم النسيان

(٢) قال الاسنوى « والخامس عشر زيادة ضبط الراوى الخ » أقول

الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره فإذا كان أحدهما أشد اعتناء به واهتماماً يرجح خبره ولو كان ذلك يعني زيادة الضبط لالفاظ الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه . قال في المحصول فلو كان أحدهما أكثر ضبطاً لكنه أكثر نسياناً وكان الآخر بالعكس ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمنع من قبول خبره فالأقرب التعارض وهذا الذي قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون . السادس عشر دوام عقل الراوي فيرجح الخبر الذي يكون راويه سليم العقل دائماً على الخبر الذي اختلط عقل راويه في بعض الاوقات هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل والتحصيل وشرط في المحصول مع ذلك أن لا يعلم هل رواه في حال سلامة عقله أم في حال اختلاطه . السابع عشر شهرة الراوي لان الشهرة بالمنصب أو بغيره مانعة من الكذب وماذمة أيضاً من التدليس عليه . الثامن عشر شهرة نسبه . التاسع عشر عدم التباس اسمه فان التباس اسمه باسم غيره أى من الضعفاء وصعب التمييز كما قاله في المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى الاسم الواحد . وهذا قد يدخل أيضاً في كلام

زيادة ضبط الراوى فسر بعض شراح المنهاج بعدم النسيان ومتى كان ضابطاً فطنا ورعاً ترجح مرويه ولو رواه بالمعنى وغيره رواه بلفظه الصادر منه صلى الله عليه وسلم وفسره الاسنوي زيادة الضبط لالفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم الى آخر ما قال وهذا انما يكون فيما اذا كان كل واحد من الراويين راوياً للحديث باللفظ واحدهما أضبط فان كونه راوياً للفظ يقدم على من كان راوياً بالمعنى لسلامة المروى باللفظ عن احوال تطرق الخلل في المروى بالمعنى اما اذا كان الراوي ورعاً ضابطاً فطنا فيقدم ولو روى بالمعنى كما قلنا كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للجلال فالاحسن في التفسير ما فيسره به بعض شراح المنهاج كما تقدم لان كون الراوي راوياً باللفظ مرجح مؤخر عن الترجيح بالضبط بمعنى عدم النسيان

المصنف وسبب مرجوحيته أن صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس يعدل بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فاذا روى عنه راو ظن سامعه أنه يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس . العشرون تأخر اسلام الراوى فالتخير الذي يكون راويه متأخر الاسلام عن راوى الخبر الآخر راجح لان تأخر الاسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل وابن الحاجب حكما وتعليلاً فتبعه المصنف وجزم الآمدى بمكسه لقوة اصاله المتقدم في الاسلام<sup>(١)</sup> ومعرفة . وأما الامام فانه ذكر أيضاً كما قاله المصنف

(١) قال الاسنوي « وصرح الآمدى بمكسه لقوة اصاله المتقدم في الاسلام الخ » أقول قال الجلال وابن الحاجب جزم بهذا في الترجيح بحسب الراوي وبما قبله في الترجيح بحسب الخارج ملاحظاً للجهتين لا أنه تناقض في كلامه كما قيل اه . أقول قد أخذ ابن الحاجب هذا الترجيح مما ذكره في التعليل من كون متقدم الاسلام اشد تحرراً لكونه متأصلاً في الاسلام فيطلع من أمور الاسلام على ما لم يطلع عليه متأخر الاسلام فكان الراوى المتقدم اسلامه ارجح على المتأخر اسلامه فهذا الترجيح بحسب ذات الراوى فلذلك جعل ابن الحاجب متقدم الاسلام في الترجيح بحسب الراوى راجحاً على متأخر الاسلام وجزم به واما في الترجيح بحسب الخارج فهو من حيث ان تأخر اسلام الراوى قرينة ظاهرة في تأخر مرويّه في الخارج على مروي متقدم الاسلام المعارض له فيكون ناسخاً له فيقدم عليه . والحاصل ان متقدم الاسلام وان كان أعلى من متأخره شرفاً ورتبة الا أن ذلك لا يستلزم تقدم مرويّه على مروي متأخر الاسلام لما ذكر من القرينة الظاهرة الخارجية المشعرة بأن مروي متقدم الاسلام مقدم على مروي متأخره ومن ذلك تعلم ان محل ترجيح متأخر الاسلام على متقدمه اذا كان متقدماً الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بانه سمي بنفسه كما هو ظاهر جداً وتعلم أن من قال بترجيح متأخر الاسلام وأطلق محمول على هذا وان قول الاسنوي ثم قال أي الامام والاولى أن تفصل الخ هو توفيق بين القولين وان من قال بترجيح متقدم الاسلام على متأخره مراده اذا كان

لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد اسلامه ثم قال والاولى ان يفصل  
فيقال المتقدم اذا كان موجودا في زمان المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته  
متأخرة عن رواية المتأخر فأما اذا علمنا أن المتقدم مات قبل اسلام المتأخر  
أو علمنا ان روايات المتقدم اكثرها متقدم على روايات المتأخر فهنا نحكم  
بارجحان لان النادر ملحق بالغالب . قال :

« الثاني بوقت الرواية فيرجح الراوى في البلوغ على الراوى في الصبا وفي البلوغ  
والمحتمل وقت البلوغ على المحتمل في الصبا وفيه أيضاً » أقول الوجه الثاني الترجيح  
وقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار اليهما بقوله فيرجح الراوى في  
البلوغ الخ لكن الثاني منهما انما هو ترجيح بوقت التحمل لا بوقت الرواية كما سيأتي  
والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين : التقرير الاول أن يكون المراد أن  
الراوى لحديث في زمان البلوغ فقط راجح على من روى ذلك الحديث مرتين ، مرة في  
بلوغه ، ومرة في صباه لان الراوى في هاتين الحالتين يكون متحملاً في وقت الصبا  
بالضرورة ولا شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر . قوله « والمتمحمل » يعنى  
أن المتمحمل لحديث في زمان البلوغ راجح الرواية أيضاً على من تحمله مرتين ، مرة في  
صباه ومرة في بلوغه لجواز أن تكون روايته بواسطة تحمله الواقع في حال  
الصبا دون الواقع في حال البلوغ وإلى الوقتين أشار بقوله وفيه أيضاً أي في البلوغ  
منضمًا إلى ما ذكرناه وهو الصبا . التقرير الثاني أن يكون المراد أن الخبر الذى يكون  
راويه لا يروى الاحاديث الا في وقت بلوغه راجح على خبر الذي لم يروها الا في  
صباه أو روى بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لا حتمال أن يكون هذا الخبر

متقدم الاسلام مع بعد اسلامه بان كان موجوداً في زمان المتأخر ولم نعلم ان  
اكثر مسموعاته قبل اسلام المتأخر لانه حينئذ راجح باصاليته في الاسلام  
فيكون أشد تحرزاً من متأخريه ولا قرينة تدل على ظهور تأخر خبر المتأخر ومن  
قال بترجيح خبر متأخر الاسلام على خبر متقدمه مراده ما اذا كان متقدماً  
الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بأنه سمع  
بنفسه أو علمنا ان أكثر مسموعات المتقدم متقدم على مسموعات المتأخر

من مروياته في حال الصغر ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول في التحمل أيضاً فيرجح الخبر الذي لم يتحمل راويه الاحاديث الا في زمان بلوغه على من لم يتحمل الا في زمان صباه أو تحمل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الاحاديث المتحملة في حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار اليهما فمن الشارحين من قرره بالاول ومنهم من قرره بالثاني وكلام الامام يحتمل كلا منهما فان أراد المصنف الثاني وهو الاقرب الى كلام الامام فهو صحيح وان أراد الاول فهو بعيد في المعنى لا يكاد يوجد التصريح به لاحد وأيضاً فان ما ذكره في الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره في التحمل لان الراوى في البلوغ الذي قدم على الراوى في البلوغ وفي الصبا ان تحمل في البلوغ فنقدمه انما هو تقديم لمن تحمل في البلوغ على من تحمل في الصبا لان الرواية في الصبا والبلوغ تستلزم التحمل في الصبا قطعاً وقد ذكره من بعد ، وان كان قد تحمل في الصبا ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه في هذا بعينه وزاد عليه بأن روى مرة أخرى في البلوغ لا جرم أن الآمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل<sup>(١)</sup> وقد وقع كذلك في نسخة بعض الشارحين فشرحه ثم استدل عليه بأن هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه في الترجيح بوقت الرواية والنسخة التي وقعت لهذا المخرج غلط . قال :

(١) قال الاسنوى « لا جرم ان الآمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل الخ » أقول يتعين حمل كلام المصنف على التقرير الثاني لكونه الاقرب لكلام الامام الذي هو أصله ولكونه لا يرد عليه الاعتراض الذي ذكره ولذلك اقتصر في جمع الجوامع على التحمل أيضاً فقال وكونه متحملاً بعد التكليف قال شارحه لانه اضبط من المتحمل قبل التكليف اه . وعبر بالتكليف لانه أحسن من عبارة البلوغ لعدم التصريح فيها بالعقل وزاد في مسلم الثبوت فقال وقد يكون بالتحمل بالغاً ومسلماً قال شارحه فيكون ما تحمله بالغاً مسلماً أرجح مما تحمله صبيّاً أو كافراً لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غيره اه



« الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكى بسبب نزوله وبلغظه وما لم ينكره راوى الاصل » أقول الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور : الاول ترجيح الخبر المتفق على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذى اختلف في كونه مرفوعا اليه أو موقوفا على الصحابي . الثانى الخبر المحكى مع سبب نزوله راجح على الخبر الذى لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوى لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا اذا كانا خاصين فان كانا عامين فالامر بالمعكس كما نقله الامام هنا ونص عليه الشافعى كما تقدم نقله عنه في الكلام على أن خصوص السبب لا يخصص قال ابن الحاجب اللهم الا اذا تعارض في صاحب السبب فانه اولى لان ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة . ثم ان المصنف لو عبر بالورود عوضاً عن النزول لكان صريحاً في تناول الاخبار . الثالث يرجح الخبر المحكى بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام على الخبر المروى بالمعنى وكذلك على الخبر الذى يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى كما قاله في الحصول لان المحكى باللفظ يجمع على قبوله بخلاف المحكى بالمعنى . الرابع اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار<sup>(١)</sup> لم تقبل رواية الفرع وان تردد قبلت كما سبق في الاخبار فان قبلناها فيكون الخبر الذى لم ينكره الاصل راجحاً عليه وتعمير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الامام<sup>(٢)</sup> أيضاً

(١) قال الاسنوى « الرابع اذا أنكر الراوى الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار الخ » أقول وجه ذلك انه اذا اكذب الاصل الفرع في روايته عنه جازما بذلك سقط هذا الحديث اتفاقاً ولو لم يكذب الاصل الفرع صريحاً يردد قالاً كثرون على أن الحديث المروى حجة فالاول متفق على سقوطه فليس دليلاً أصلاً فتعين ان يكون الكلام في الثانى

(٢) قال الاسنوى « وتعمير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الامام الخ » أقول قد عبر بمثل هذه العبارة صاحب جمع الجوامع فقال الجلال كذا في المنهاج كالحصول وهو من إضافة الامم الى الاخص كسجد الجامع وهي نادرة فلا يتبادر الذهن اليها ولو زاد الم في راوى او حذفه كان أصوب كما قاله في شرح

ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل الصواب زيادة أل في راوي أو حذفه بالكلية . قال :

« الرابع بوقت وروده فترجح المدنيات والمشمع بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام والمتضمن للتخفيف والمطلق على متقدم التاريخ والمؤرخ بتاريخ مضيق والمتحمل في الاسلام » أقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة أقسام ذكرها الامام وضعفها<sup>(١)</sup> فافهم ذلك : أحدها الآيات والاخبار المدنيات راجعة على المكيات . واعلم ان المصطلح عليه بين أهل العلم أن المكي ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة أو غيرها والمدني هو ما ورد بعدها سواء كان في المدينة أو في مكة أو في غيرها وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لانه لو كان كذلك لكان المدني ناسخا للمكي بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسئلة في تعارض النصين . وأيضا فلان تقديم المذوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الامام في الكلام على الترجيح بالحكم بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال<sup>(٢)</sup>

المنهاج والمعنى ان الخبر الذي لم ينكره الراوي الاصل لراويه وهو شيخه مقدم على ما أنكره شيخ راويه بأن قال ما رويته لان الظن الحاصل من الاول أقوى اه . فعلم أنه على فرض امكان تصحيح كلام المصنف هنا بما أشار اليه الجلال لكن الاصوب ما قاله الاسنوى

(١) قال الاسنوى « وهو ستة أقسام ذكرها الامام وضعفها الخ » اشار بقوله فافهم ذلك الى رد تضعيف الامام ولذلك عدتها في جمع الجوامع وغيره من المرجحات غير مبالين بتضعيف الامام

(٢) قال الاسنوى « بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال الخ » أقول أشار بقوله او لم نعلم الحال الى أن محل هذا الترجيح انما يكون فيما لم يعلم ورود ما في مكة بعد الهجرة اما اذا علم انه بعد الهجرة فلا يكون كونه في المدينة مرجحاً لان الكل مدني حينئذ

والعلة فيه ما قاله الامام ان الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل اللظن بأن هذا الحديث الوارد في مكة انما ورد قبل الهجرة وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لكونه متأخراً .  
 الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام<sup>(١)</sup> راجح على ما لا يكون كذلك لان ظهور أمره وعلو شأنه كان في آخر عمره فدل على التأخير هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل . وقال في المحصول الاولى ان يفصل فيقال ان دل أحدهما على العلو والاخر على الضعف قدم الدال على العلو واما اذا لم يدل الاخر لا على القوة ولا على الضعف فن أن يقدم الاول عليه . وقد يجاب عما قاله انه اذا كان التأخير سبباً للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخير أو مظنون به بخلاف ما لم يدل على شيء وما يقطع برجحانه أو يظن راجحاً على ما لا يكون كذلك وأيضاً فانه قد ذكر في السادس من هذا القسم ما يعكر عليه فتأمل . الثالث الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لانه أظهر تأخراً فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغلظ في ابتداء أمره زجراً لهم عن العادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف واطلاق هذه الدعوى مع

(١) قال الاسنوى « الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم الخ » أقول عللوا ذلك بأن علو شأنه صلى الله عليه وسلم كان يتجدد شيئاً فشيئاً فما أشعر بأن شأنه أعلا فهو المتأخر وبأن علو شأنه واظهار دينه على الاديان كلها كان في آخر امره صلى الله عليه وسلم اه . وهذا يقتضي ان الحديثين اذا اشتركا في الدلالة على العلو كان ما أشعر بأن شأنه عليه الصلاة والسلام اعلما مقدم على ما اشعر باصل العلو ومنه يعلم ان ما أشعر باصل العلو مقدم على ما لم يشعر بعلو اصلا سواء دل على الضعف أو لم يدل . وبهذا يتضح لك حقيقة المراد هنا وانه لا وجه لما قاله في المحصول من ان الاولى ان يفصل فيقال الخ ولذلك كان ما ذكره صاحب المحصول في السادس من هذا القسم معكراً على ما قاله من اولوية التفصيل

ما سيأتي من كون المحرم مقدما على المبيح لا يستقيم<sup>(١)</sup>. وقد جزم الامدي بتقديم الدال على التشديد قال لان احتمال تأخره أظهر لان الغالب منه عليه للصلاة والسلام أنه ما كان شدد الابعس علوشاً نه ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرّم المحرمات شيئاً فشيئاً وتبعه ابن الحاجب على ذلك. واعلم ان الامام ذكر هذا الحكم في حادثة كان الرسول عليه الصلاة والسلام يغلظ فيها زجرا للعرب عن عاداتها ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسئلة لقريظة المدول الى التخفيف في نوع أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف وحيثئذ فليس بين الامام والامدي اختلاف وسيأتي في الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا. الرابع الخبر المروى مطلقا أي من غير تاريخ يكون راجحا على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لان المطلق أشبه بالمتأخر وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا لكان الحكم بخلافه كما سيأتي. الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أي وارد في آخر صمره عليه الصلاة والسلام على الخبر المطلق لانه أظهر تأخرا ومثله الامام بأنه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه صلى بالناس قاعدا والناس قيام وهو يقتضي اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم «واذا صلى جالسا» يعني الامام «فصلوا جلوسا أجمعين» وهو يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه. السادس اذا أسلم الراويان في وقت واحد كاسلام خالد وعمر بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره راجح على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الآخر في حال اسلامه أم في حال كفره كما قاله في المحصول قال لانه أظهر تأخرا. قال :

«الخامس باللفظ فبرجح النصيح لا الافصح والخاص وغير المخصص والحقيقة

والاشبه بها فالعرفية والمستغنى عن الاضمار والدال على المراد من

(١) قال الاسنوى «واطلاق هذه الدعوي مع ما سيأتي من كون المحرم

مقدما على المبيح لا يستقيم الخ» أقول أي على الصحيح والا فقد قيل يقدم

المبيح على الحاضر لاعتضاد الاباحة بالاصل من نفي الحرج كما قيل بالتساوي

لتساوي مرجعهما

وجهين وبغير وسط والمسمى الى علة الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد . أقول الوجه الخامس الترجيح باللفظ وهو بأمور : الاول أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحاً ولفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال فإن الفصيح مقدم اجاباً للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك <sup>(١)</sup> فان منهم من رده لان النبي صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب فلا يكون ذلك كلاماً له ومنهم من قبله وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه وأما الافصح فلا يرجح <sup>(٢)</sup> على الفصيح خلافاً لبعضهم لان الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح . الثاني يرجح الخاص على العام لما تقدم في موضعه . الثالث العام الباقي على عموميه راجح <sup>(٣)</sup> على العام المخصص للاختلاف في حجتيه وهذا

(١) قال الاسنوي « للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك الخ » أقول فالعلة في ترجيحه اجاباً انه دليل متفق على قبوله والركيك يختلف في قبوله ومن قبله وحمله على ان الراوي روى معناه بلفظ نفسه وحيلته يتطرق اليه احتمال الخلل باحتمال روايته بالمعنى ولكن هذا يشمر بجواز صدور غير الفصيح عنه صلى الله عليه وسلم لاننا لم نقطع بان الراوي رواه بالمعنى ولا مانع من ذلك لان غير الفصيح قد يصدر منه عليه الصلاة والسلام على وجه التناول لمن لفته ذلك وهو عليه الصلاة والسلام مأمور بأن يخاطب الناس بما يفهمون بمقتضى وظيفة التبليغ

(٢) قال الاسنوي « وأما الافصح فلا يرجح الخ » أقول استدلل القائل بانه يقدم الافصح بانه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الافصح فيكون مروياً بالمعنى فيتطرق اليه احتمال الخلل. ورد ذلك بانه لا بعد في نطقه بغير الافصح لاسيما اذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان صلى الله عليه وسلم يخاطب العرب بلغاتهم كذا يؤخذ من الجلال . وأشار بقوله لا بعد في نطقه بغير الافصح الى ان نطقه بغير الفصيح فيه بعد ولذلك اختلفوا في قبوله ورده

(٣) قال الاسنوي « الثالث العام الباقي على عموميه راجح الخ » أقول قال

للقسم يستغنى عنه بما سيأتي من تقديم الحقيقة على المجاز لان العام المخصص مجاز مطلقا عند المصنف . الرابع ترجيح اللفظ المشتمل بطريق الحقيقة على المشتمل بطريق المجاز لان دلالة الحقيقة أظهر وهذا فيما اذا لم يكن المجاز غالبا فان غلب فقيه خلاف سبق في موضعه . الخامس اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما الا بارتكاب المجاز وكان مجاز أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك في الجمل والمبين . السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على الحقيقة العرفية أو اللغوية لان النبي صلى الله عليه وسلم بحث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ثم ان المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لا شهرة العرفية وتبادر معناها . السابع يرجح الخبر المستغنى عن الاضمار على الخبر المفتقر اليه لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا القسم أيضاً داخل في تقديم الحقيقة على المجاز لان الاضمار نوع من المجاز . الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول أقوى لتمدده جهة الدلالة . التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة<sup>(١)</sup> لان قوة الوسائط تقتضى كثرة الظن ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لا يميم

في جمع الجوامع قالوا و ما لم يخص وعندي عكسه اه . وعلل الجلال ما قالوه بضمف ماخص بالخلاف في حجتيه بخلاف الاول وهو ما لم يخص . ثم قال قال المصنف كالهندي وعندي عكسه لان ماخص من العام الغالب والغالب أولى من غيره اه . وبهذا تعلم انه لا وجه لقول الاسنوى وهذا القسم يستغنى عنه بما سيأتي الخ لان هذا القسم مما غلب فيه المجاز وكثر وفيه الخلاف كما سمعت واما قسم تقديم الحقيقة على المجاز فهو خاص بما اذا لم يكن المجاز غالبا وسيذكر الاسنوى نفسه هذا قريبا فيقول ولا خلاف في تقديم الحقيقة حينئذ على المجاز (١) قال الاسنوى « التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة الخ » أقول قال في جمع الجوامع وما فيه تهديد أو تأكيد قال الجلال على الخالي من ذلك مثال الثاني حديث أبي داود وصححه ابن حبان

أحق بنفسها من وليها « مع قوله عليه الصلاة والسلام «إنما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » فإن الاول يدل على صحة نكاحها اذا نكحت نفسها <sup>(١)</sup> بإذن وليها كما يقوله أبو حنيفة والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ولكن بواسطة <sup>(٢)</sup> وذلك لانه يدل على البطلان عند عدم الاذن واذا بطل ذلك

والحاشا لكم على شرط الشيخين «إنما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل مع حديث مسلم «الايماحق بنفسها من وليها» فإن هذا الحديث يدل على تزويجها نفسها واحتمال تأويله بأن المراد انه لا يزوجه الا باذنها الصريح بخلاف البكر فإن سكوتها كاف تأويل بعيد فإن الايما هي من لا زوج لها بكرة كانت أو ثيبا فالحديث سوى بين البكر والثيب على ان ذلك لا يفيد الشافعية لان المرأة لا يجوز أن تباشر عقد النكاح لنفسها ولو باذن وليها ولا لغيرها ولو بطريق التوكيل . نعم اذا قلنا ان مثل هذا أثنا كيد مرجح كما هو صريح عبارة جمع الجوامع يقدم عليه الحديث الاول في كلام الجلال وهو الثاني في كلام الاسنوي بما فيه من التكرار الدال على تقوية الحكم وتأكيده ولكنه معارض بأن الثاني في كلام الجلال وهو أول في كلام الاسنوي دال على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها باذن وليها وبغير اذنه وانما للاولياء حق الاعتراض اذا زوجت نفسها بغير كفء أو باقل من مهر المثل كما يقول أبو حنيفة

(١) قال الاسنوي « بأن الاول يدل على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها الخ » اقول قد علمت ان الحديث يدل على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها مطلقاً بإذن الولي وبغير اذنه واطلاق النص حجة اتفاقاً

(٢) قال الاسنوي « والثاني يدل على بطلانه كما يقول الشافعي ولكن بواسطة الخ » اقول الحديث بمفهوم المخالفة الذي هو حجة عند الشافعية يدل على صحة انكاح المرأة نفسها بإذن وليها وهذا المفهوم يوافق اطلاق حديث مسلم من أن المرأة احق بنفسها من وليها فلها ان تزوج نفسها مطلقاً واتفاق الامامين على عدم الفصل حيث قال ابو حنيفة بصحة تزويجها نفسها مطلقاً بإذن

بطل أيضاً مع الاذن للاتفاق بين الامامين على عدم الفصل . العاشر يرجح الخبر المومى الى علة الحكم<sup>(١)</sup> على الخبر الذي لا يكون كذلك لان اتقياد الطباع الى الحكم الملل أسرع . الحادى عشر الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » يرجح على ما ليس كذلك لان ترجيحه انما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى وتأخره عنه يقتضى النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهى فانه يقتضى النسخ مرتين لانه لا بد من اعتقاد وروده بعده وحينئذ فيكون ناسخا للإباحة التى فيه والاباحة التى فيه ناسخة للنهى الخبر عنه وهو المشار اليه بقوله كنت نهيتكم وهذا التقرير صحيح واضح خلافا لما توهمه بعض شارحي المصنوع . الثانى عشر الخبر المقرن بالتهديد كقوله عليه الصلاة والسلام « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » راجح على ما ليس كذلك<sup>(٢)</sup> لان افتراءه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذي تضمنه وكذلك

وبغير اذن وقال الشافعى بعدم صحة تزويجها نفسها مطلقا باذن وبغير اذن لا تأثير له هنا لان نفس الحديث هو الذي دل على صحة تزويجها نفسها مطلقا على أن هناك فرقا بين الحديثين فان حديث مسلم لا خلاف في صحته وحديث أبى داود الذي صححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين في صحته مقال يعلم لمن راجع فتح القدير للكمال بن الهمام من كتاب النكاح

(١) قال الاسنوى « العاشر يرجح الخبر المومى الى علة الحكم الخ » أقول مثاله حديث البخارى « من بدل دينه فاقتلوه » مع حديث الصحيحين « انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان » نيط الحكم في الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثانى فحملنا النساء فيه على الحرييات كذا في الجلال أقول لكن هذا المرجح معارض بمرجح آخر وهو ان الحديث الثانى نهى الاول أمر والنهى راجح على الأمر وعند التعارض يكون المعول فى الترجيح ما يراه المجتهد كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « راجح على ما ليس كذلك الخ » أقول كاحاديث الترغيب فى صوم النفل وان كان ذلك من تقديم خاص على عام أو مقيّد على مطلق لان أحد المتعارضين قد يرجح من وجوه



لو كان التهديد في أحدهما أكثر كما قاله في المحصول وأهمله المصنف تبعاً للعامل  
قال :

« السادس بالحكم فيرجح المبقى لحكم الاصل لانه لو لم يتأخر عن الناقل لم ينفذ  
والحرم على المبيح لقوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب  
لحرام الحلال » والاحتياط ويمادل الموجب ومثبت الطلاق والعناق لان الاصل  
عدم القيد ونافي الحد لانه ضرر لقوله عليه الصلاة والسلام ادرأوا الحدود  
بالشبهات » أقول الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو بامور الاول يرجح  
الخبر المبقى لحكم الاصل أى المقرر لمقتضى البراءة الاصلية على الخبر الناقل لذلك  
الحكم اي الرافع كقوله عليه السلام من مس ذكره <sup>(١)</sup> فليتوضأ مع قوله ان هو  
الا بضعة منك لان المبقى متأخر عن الناقل اذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة <sup>(٢)</sup>

(١) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام من مس ذكره الخ » أقول هذا  
الحديث صحيحه الترمذي وغيره كما ان حديث « ان هو الا بضعة منك رواه »  
الترمذي وغيره انه صلى الله عليه وسلم سأله رجل مس ذكره أعليه وضوء قال « لا  
انما هو بضعة منك » اه . وبضعة بفتح الباء لا غير اى قطعة لحم منك جمعها بضم  
كتمررة وتمر ومن أراد تخريج الحديثين على ما يراه أئمة المذهبين فعليه بنصب  
الراية في تخريج احاديث الهداية لازيلعى الكبير الحنفى وتجبير الخير في تخريج  
أحاديث الرافعى الكبير لابن حجر الشافعى أو يرجع الى فتح القدير للكمال  
ابن الهمام فان فيه ملخص ما قاله الفريقان

(٢) قال الاسنوى « اذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة الخ » أقول اي اذا  
قلنا ان الناقل متأخر والمقرر للاصل متقدم كان المقرر للاصل موافقاً لما تقتضيه  
البراءة الاصلية فيكون مؤكداً أما لو جعلناه متأخراً والناقل عن الاصل مقدماً  
كان مفيداً حكماً جديداً وينسخ حكم الناقل والتأسيس خير من التأكيد . وإخالف  
يقول أن الناقل للاصل فيه زيادة على الاصل بخلاف المقرر للاصل فانه يوافقه  
ولا يزيد عليه . وحاصل ما قاله الاسنوى ان كون المقرر للاصل لا يزيد هو الذى  
اقتضى أن يجعله متأخراً حتى تكون له فائدة فإخالف جعل المقتضى للتأخير مانعاً  
منه فلا يقبل ولذا رجح الاسنوى ما اختاره المصنف وقال الامام انه الحق من  
أن المقرر للاصل مقدم على الناقل عن الاصل

لانه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج اليه لان في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب واذا كان متأخراً عن الناقل كان ارجح منه وهذا الذي اختاره المصنف ذكر الامام أنه الحق ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل لان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من غيره بخلاف المبقى ولان الاخذ بالمبقى يستدعى تأخر وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير النسخ لان الناقل حينئذ يزبل حكم العقل ثم المبقى يزبل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين وأما اذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لان المبقى حينئذ يكون وارداً أولاً لتأكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة والجواب عن الاول ما قلناه في الدليل السابق وهو عدم الفائدة وعن الثاني أن رفع حكم الاصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ وأيضاً فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الاصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه فانه لا يكون المنسوخ الا دليلاً واحداً . الثاني الخبر الدال على التحريم<sup>(١)</sup> راجع على الخبر الدال على الاباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الآمدى ونقله عن اصحابنا وعن الاكثرين وقيل بترجيح الاباحة لاعتضاها بالاصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان واختاره الغزالي ولم يرجح الامام شيئاً والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب ولان الدليلين المذكورين

(١) قال الاسنوى « الثاني الخبر الدال على التحريم الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه والتحريم يترجح على غيره من الاحكام وقيل بتقديم الاباحة لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام كان يحب التخفيف على أمته وقيل المحرم والموجب متساويان لا ترجيح لاحدهما على الآخر لان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس هنا لان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة اهـ . فظاهر هذا أن الراجح ترجيح المحرم على ما عداه من الاحكام مطلقاً لحكاية مقابله بقيل وسيأتى في كلام الاسنوى

في الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً احتج القائلون بالتحريم بامرین أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلِبَ الحرام على الحلال . الثاني أن الاحتياط يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل ان كان حراماً ففي ارتكابه ضرر وان كان مباحاً فلا ضرر في تركه . قوله . ويعادل الموجب « يعني أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب فاذا ورد دليلان أحدهما يقتضي تحريم شيء والاخر يقتضي ايجابه فيتعادلان اي يتساويان حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان اي واذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح لان المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمتساوي للعقد مقدم والخكم بالتساوي هو رأى الامام واتباعه وجزم الآمدي بترجيح المحرم<sup>(١)</sup> لان اعتناء الشرع بدفع المفاسد أكد من اعتنائه بحلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه ايضاً الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق او العتاق<sup>(٢)</sup> على الخبر النافي له خلافاً لبعضهم لان الاصل عدم القيد

(١) قال الاسنوي « وجزم الآمدي بترجيح المحرم الخ » أقول قد علمت ان هذا هو الراجح وما رآه الامام واتباعه وجرى عليه المصنف من التعادل مرجوح وأشار الاسنوي بقوله لان اعتناء الشارع بدفع المفاسد الخ . الى دفع ما قاله القائلون بالتعادل من ان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس ههنا الى آخر ما قدمناه لاننا لانسلم انه ليس ههنا احتياط وان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة لان ارتكاب الحرام من قبيل فعل المفسدة وترك الواجب من قبيل ترك المصلحة ففي ترك الحرام دفع المفسدة وفي فعل الواجب جلب المصلحة واعتناء الشرع بدفع المفاسد أكد من اعتنائه بحلب المصالح

(٢) قال الاسنوي « الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق والعتاق الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه والمثبت على النافي لاشتماله على زيادة علم وقيل عكسه لاعتضاد النافي بالاصل وثالثها سواء لتساوي مرجحيهما ورابعها يرجح المثبت الا في الطلاق والعتاق فيرجح النافي لهما على المثبت لهما لان الاصل عدمهما وحكي ابن الحاجب مع هذا عكسه أي ترجح المثبت لهما على النافي اه . فانت ترى

فالخبر الدال على ثبوت الطلاق او العتاق دال على زوال قيد النكاح أو ملكه  
ان صاحب جمع الجوامع حكى في هذه المسئلة أربعة اقوال : الاول ان المثبت مقدم  
على النافي مطلقا وعلاؤه الجلال باشتماله على زيادة علم فيكون تأسيسا وهو خير  
من التأكيذ وبهذا يترجح هذا القول على باقي الاقوال . والثاني تقديم النافي مطلقا  
وعلاؤه الجلال باعتضاده بالاصل أي لان الاصل في كل شيء هو المدم . والثالث  
يستويان مطلقا وعلاؤه الجلال بمساواة مرجحيهما أي ان المثبت يرجحه اشتماله على  
الزيادة والنافي يرجحه اعتضاده بالاصل وهما مستويان في نظر القائل الرابع التفصيل  
بترجيح المثبت فيما عدا الطلاق والعتاق وأما فيهما فيقدم النافي على المثبت لهما  
وعلى ذلك الجلال بأن الاصل عدمهما أي فيكون النافي معضدا بموافقة الاصل  
ويبينوا ذلك بان الاصل عدم الزوجية بالنظر للطلاق وعدم الرقية بالنظر للعتاق  
ومقابل هذا القول ما حكاه ابن الحاجب مع ذكره هذا القول وهو عكسه ولم  
يذكر له الجلال تعليلا ولكن هو قول الكرخي والكرخي يقول ان ماحكه وقوع  
الطلاق والعتق أولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين وهو  
الاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية والنافي لهما على خلافه وهذا بعينه هو  
الذي علل به الاسنوي ما اختاره المصنف من تقدم المثبت في الطلاق والعتاق  
على النافي وهو الذي ترتب عليه ما ذكره الاسنوي من قول الآمدي ويمكن ان  
يقال بل النافي اولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة الكلام الخ . وأنت خير  
بأنه لا خصوصية للطلاق والعتق بكل واحد من النقلين وانظر على العكس ما  
يقوله في المثبت لغيرها كذا قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع بعد ان ذكر  
تقلا عن السعد في حاشية المضد ما نقله الاسنوي عن الآمدي ووجه ما قاله  
شيخنا ان الاصل في كل شيء عدمه وقد علمت ان الجلال علل القول بترجيح  
النافي على المثبت للطلاق والعتاق بان الاصل عدمهما وبينوا ذلك بان الاصل  
عدم الزوجية اي والطلاق فرعها وعدم الرقية أي والعتاق فرعها وكون الاصل  
العدم لا ينقص الطلاق والعتاق وان الآمدي علل ذلك القول بان النافي على وفق  
الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافي لهما وهذا  
الذي قاله الآمدي لا يحجى في الطلاق والعتاق ويحجى فيما يقابلها مما يمكن فيه

اليمين فيكون موافقاً للاصل وحينئذ فيكون أرجح وهذا الذي جزم به المصنف  
الترجيح بموافقة الدليل وكذلك الذي قدم المثبت في الطلاق والعناق علل ذلك  
بان ما حكمه وقوع الطلاق والعتق أولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع  
وملك اليمين وهو الاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية وهذا بعينه هو الذي  
علل به الجلال لقول من رجح النافي للطلاق والعناق على المثبت لهما وهذا ايضا  
لا يختص بهما بل يكون ايضا في نظائرهما . فلهذا كله قال صدر الشريعة في تنقيحه  
وتوضيحه عليه اما اذا كان احدهما مثبتاً والاخر نافياً فان كان النفي يعرف  
بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصيل فالمثبت  
أولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين أي ان احتمل النفي ان  
يعرف بالدليل وان يعرف بقبر دليل بناء على العدم الاصيل فالاثبات أولى  
وكتب السعد في التلويح على قوله وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصيل  
فالمثبت أولى مانصه اذ لو جمل النافي أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي  
الاصيل ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح  
والتعديل لجعل الجرح أولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير  
من التأكيد وعن عيسى بن أبان أن النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه  
آخر وقد دلت المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج  
المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي  
ان كان مبنيًا على العدم الاصيل فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه أي النفي يعرف  
بالدليل فيتساويان فان احتمل الامر ينظر ليتين الامر وعلى هذا الاصل الذي  
ذكره في باب الرواية بتفريع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان  
علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه  
ليتين اهـ . فتبين من هذا ان صدر الشريعة شرط في أولوية المثبت ان لا يعرف  
النفي بدليل بل كان بناء على العدم الاصيل وان المراد عدمه هو واما ان تحقق  
ان النفي يعرف بالدليل أيضا فهو مثل الاثبات وان احتمل ينظر حتى يثبت تبين  
الامر على وجه ما تقدم ولا شك ان الاصل في الطلاق والعتق بالنظر اليهما في  
ذاتهما المدم وان كان عدما طارئاً بعد ملك النكاح وملك اليمين فكان المثبت

جزم به الآمدى حكما وتعليلا ثم قال ويمكن أن يقال بل النافى أولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين والدليل المقتضى لصحتها راجع على النافى له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك أيضاً ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل ترجيح المثبت عن العكرخى فقط ونقل عن قوم آخرين أنهما يستويان . الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له خلافاً لبعضهم<sup>(١)</sup> والدليل عليه أمران : أحدهما أن الحد ضرر والضرر منفي عن الاسلام لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام الثاني قوله عليه الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات فان ورود الخبر في تقي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث . وهذا الذي جزم به المصنف جزم به أيضاً الآمدى وابن الحاجب ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وانكره المتكلمون . نعم كلامه في هذا القسم

فيهما باعتبار ذاتهما مقدما على النافى ولذلك قال في مسلم الثبوت وموجب الطلاق والعناق على نافيتهما اه . قال شارحه لان موجبهما في قوة المحرم أى ان النافى وان وافق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين لكن نفيهما لا يعرف بذلك الدليل بل بعدمهما الاصلى والدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين يفيد الاباحة واثباتهما يعرف بدليله وهذا في قوة دليل يفيد الحرمة الطارئة على الاباحة والحل فكان فيه زيادة علم وذلك لان المرأة كانت حراما فحلت بملك النكاح او اليمين وهذا ثابت لا كلام فيه فالنافى بعدم ذلك لم يغير شيئاً مما كان ثابتاً فلا طريق لمعرفة الا التمسك بعدم الطلاق والعناق الاصلى واما المثبت فقد أفاد الحرمة الطارئة على الحل الذي ثبت بملك النكاح او اليمين . هذا تحقيق هذا المقام فخذ ولا تسأم ان كنت محبا للعلم فانك قد رأيت كيف اضطربت فيه عبارات الفحول والله الموفق

(١) قال الاسنوى « الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له الخ » أقول هذا مذهب الحنفية أيضاً وعلوه بان الدرء كان اهم ألا ترى ان النى صلى الله عليه وسلم كيف كان يحتمل لدرء الحدود

وفي الذي قبله يعيل الى ما اختاره المصنف لانه استدلل له وكذلك فعل أتباعه كصاحب الحاصل. قال : « السابع بعمل أكثر السلف » أقول الوجه السابع الترجيح بالامر الخارجى كما قاله الامام فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف خلافا لبعضهم لان الاكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الاقل ولم يرجح الامام شيئا بل نقل الترجيح بدلا عن عيسى بن أبان فقط ثم نقل عن آخرين انه لا يفيد ترجيحها لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضا والتعبير بأكثر السلف عبر به الامام أيضا وهو يقتضى ان مادون ذلك لا يحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الآمدى واقتضاه كلام ابن الحاجب <sup>(١)</sup> وهذا

(١) قال الاسنوى « وهو يقتضى ان مادون ذلك لا يحصل به الترجيح الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال وكذا الموافق مرسلأ أو صحابيا أو أهل المدينة أو الأكثر من العلماء على ما لم يوافق واحدا مما ذكر في الاصح لقوة الظن في الموافق وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر لانه ليس بحجة. وثالثها في موافق الصحابي ان كان أى الصحابي حيث ميزه النص أى فيما ميزه فيه من أبواب الفقه كزيد في الفرائض ميز فيها بحديث افرضكم زيد وقد تقدم . ورابعها ان كان أى الصحابي أحد الشيخين ابى بكر وعمر مطلقا وقيل الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في الفرائض ونحوهما أى نحو معاذ وزيد كملى في القضاء فلا يرجح الموافق لاحد للشيخين لان المخالف لهما ميزه النص فيما ذكر وهو حديث « افرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقضاكم على » اهـ . وهذه رواية بالمنى ولفظ الحديث على ما أخرجه الترمذي عن أنس وذكره في التيسير « ارحم أمتى بامتى ابو بكر وأشدم في أمر الله عمرو وأشدم حياء عثمان وأقضاهم على وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضهم زيد ابن ثابت وأقرؤهم أبى بن كعب ولكل أمة أمين وأمين هذه الامة ابو عبيدة ابن الجراح وما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من ابى ذر أشبه عيسى عليه السلام في ورعه » اهـ فكلام صاحب جمع الجوامع الذى أقره عليه شارحه الجلال صريح في انه لا بد في الترجيح بغير موافقة الصحابي من موافقة

في غير الصحابة أما الصحابة فان قول بعضهم كاف<sup>(١)</sup> في الرجحان كما جزم به الامام  
« فصل في أمور أخرى يحصل بها الترجيح » ذكرها الامام وأكملها المصنف  
الاول أن يكون طريق احدي الروايتين يقل فيها اللبس كما اذا أخبر أنه شاهد  
زيداً بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من أخبر أنه شاهده بينفاد وقت السحر.  
الثاني أن يذكر المزكى سبب المدالة. الثالث ان يجزم أحدها ويقول الآخر كذا

أكثر العلماء وأما الترجيح بموافقة الصحابي ففيها تلك الاقوال وقد اضطرب  
المكتوبون هناك في فهمها وتميز كل قول عن الآخر ولست بصدد تصحيح  
كلام الناس ومن ذلك تعلم ان ما جزم به الأمدى واقتضاه كلام ابن الحاجب هو  
قول آخر لم يختره المصنف بل اختار اشتراط موافقة الأكثر وهو الذي جرى  
عليه في جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « وهذا في غير الصحابة اما الصحابة فان قول بعضهم  
كاف الخ » أقول هذا اذا لم يوافق القول الآخر قول صحابي آخر والا ففيه  
الاقوال التي قدمناها عن صاحب جمع الجوامع وللشافعي رضي الله عنه طريق  
آخر حكاه عنه في جمع الجوامع فقال وقال الشافعي وموافق زيد في الفرائض  
فماذا أي فيها فعلي أي فيها ومماذا في احكام غير الفرائض فعلي أي في تلك  
الاحكام قال الجلال يعني أن الخبرين المتعارضين في مسألة في الفرائض يرجح منهما  
الموافق لزيد فان لم يكن له فيها قول فالموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول  
فالموافق لعلي والمتعارضين في مسألة في غير الفرائض يرجح منهما الموافق لمعاذ  
فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي وذكر الموافق للثلاثة على هذا الترتيب لترتيبهم  
كذلك المأخوذ من الحديث السابق. فقول الصادق صلى الله عليه وسلم فيه « افرضكم  
زيداً على صومه وقوله « وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ » يعني في غير الفرائض وكذا  
قوله « وأقضاكم علي » يعني في غير الفرائض واللفظ في معاذ أصرح منه في علي  
فقدم عليه في الفرائض وغيرها اه . يعني ان لفظ الحلال والحرام عام مصرح به وعلم  
للقضاء غير مصرح به بل يستفاد من اقضاكم وهذه المسئلة هي غير المسئلة التي  
قبلها في جمع الجوامع كما قاله زكريا الانصاري



فما أظن . الرابع يرجح الحديث القولى على الفعلى لان القول أدل وهذا قد سبق من كلام المصنف . الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقبوله وقال عيسى بن أبان يقدم المرسل وقال القاضى عبد الجبار يستويان . السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياساً على الشهادة قال وفيه احتمال . السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه لاسمائه على اللفظ المختلف فيه . الثامن أن يكون أحدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل آخر والآخر ليس كذلك فانه يقدم الاول فى المشبه والمشبه به جميعاً لان تشبيه محل بمحل فيه اشارة الى وجود علاقة جامعة مثاله قول الحنفية فى قوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر كالحجر تخلل فتحل ان هذا راجح فى المشبه على قوله عليه الصلاة والسلام لا تنفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفى المشبه به على قوله عليه الصلاة والسلام فى الحجر أرقها . التاسع التأكيد كالتكرار فى قوله فنسكاحها باطل فنسكاحها باطل فنسكاحها باطل

« فصل فى مرجحات أخرى » ذكرها ابن الحاجب تبعاً للآمدى فى يرجح بتفسير الراوى قولاً وفعلاً وبقربه عند السماع وبقراءة الشيخ وعمل أهل المدينة واخلفاء الاربعة . ويرجح الاخف على الاثقل وجزم الآمدى فى منتهى السؤل بمكسه ولم يرجح فى الاحكام شيئاً ويرجح الامر على النهى ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الایماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لان فائدة مفهوم الموافقة هو التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التأسيس والتأسيس خير ولم يرجح الآمدى فى الاحكام شيئاً نعم جزم فى منتهى السؤل بما صححه ابن الحاجب ويرجح مخصص العام على تأويل الخاص لكثرة الاول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل المنكرة المنفية أو غيرها لان الشرط كالعلة والحكم المعلل أولى والخطاب التكليفى على الخطاب الوضعى لاشتمال التكليفى على زيادة الثواب واذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظاهرون من نساءهم أو فى معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمناً وورد الخطاب الآخر شفاها كقوله تعالى يا أيها

الذين آمنوا فالخطاب الشفاهي أولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه  
والآخر أولى في حق الغائبين لانهم انما يعمهم بدليل منفصل واذا كان أحد  
الخبرين أمن من الآخر في الحاجة بأن يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه  
فهو أولى من الذي لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فان  
هذا قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الاختين فهو أولى من قوله أو ما ملكت  
أيمنهم فانه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر الممزو الى كتاب  
معروف والممزو الى كتاب معروف على الخبر المشهور وبمثل البخاري ومسلم على  
غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات أخرى سبقت في كلام المصنف في  
مواضعها . قال :

## «الباب الرابع

في ترجيح الاقيسة وهي بوجوه :

الاول بحسب العلة فترجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم  
الشرعي والبسيط والوجودي للوجودي والعدمي للعدمي . أقول لما فرغ  
المصنف من ترجيح الاخبار شرع في ترجيح بعض الاقيسة على بعض وهي على  
خمس أوجه : الاول الترجيح بحسب العلة وهو بامور الاول يرجح القياس المعلل  
بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة للحكمة<sup>(١)</sup> كالسفر مثلاً على القياس المعلل بنفس

(١) قال الاسنوي « وهي على خمسة أوجه : الاول الترجيح بحسب العلة وهو  
بأمور الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الخ » أقول أي ان القياس  
للمعلل بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة لان الاحكام في الاكثر نيطت بالمظنات  
دون الحكم والظن يتبع الغالب وقيل المعلل بالحكمة مقدم على المعلل بالمظنة  
لانه لا تعليل بالحكمة الا عند كونها ظاهرة منضبطة وحينئذ فهي الاولى  
بالاعتبار وقد تقدم الكلام في التعليل بالحكمة وأنها على ما هو الحق مقدمة  
على المظنة اذا كانت كذلك وعلى هذا يجب ان يحمل قوله من قال ان المعلل  
بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة على ما اذا كانت الحكمة خفية أو غير منضبطة

الحكمة كالمشقة ونحوها لان التعليل بالمظنة مجم عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق في موضعه . الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي <sup>(١)</sup> قال الامام لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتغال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة أولى قال وهذا المعنى وان كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي لكن عارضه كون الحقيقي أضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالالوصاف الاضافية والالوصاف التقديرية لكونها عدمية أيضاً <sup>(٢)</sup> وفي بعض النسخ زيادة الاضافي بين الحكمة والعدمي فقال ثم الحكمة ثم الوصف الاضافي ثم العدمي وهذه النسخة مغالفة لا كثر النسخ التي اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما في المحصول فان المذكور فيه ما ذكرناه أولاً . الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي هكذا جزم به المصنف <sup>(٣)</sup> وحكى في المحصول

وقول من عكس على ما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة لانها متى كانت كذلك فلا يصار الى التعليل بالمظنة اذ المثنة هي التي لاجلها شرع الحكم (١) قال الاسنوى « الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي الخ » أقول وهذا ليس خاصا بالحكمة بل كل وصف وجودي مقدم على العدمي لكثرة التعليل فالوجودي حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة او لا وقد تقدم الكلام في ذلك فارجم اليه

(٢) قال الاسنوى « وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالالوصاف الاضافية الخ » أقول وكذا علم تقديم التعليل بالوجودي على التعليل بالالوصاف الاضافية لانها عدمية في الواقع ونفس الامر ولا وجود لها الا باعتبار وجود مشتتها

(٣) قال الاسنوى « الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي الخ » أقول قال في جمع الجوامع والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي الوجودي مما ذكر قال الجلال لان الحقيقي لا يتوقف على شيء بخلاف العرفي والعرفي متفق عليه

فيه احتمالين من غير ترجيح فقال بمحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعي أولى لأنه أشبه بالوجود وإن يقال بالعكس لأن العدم أشبه بالأمور الحقيقية أي من حيث أن انصاف الشيء به لا يحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعي وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجع صاحب التحصيل العدمي كما رجع المصنف ومقتضى إطلاق المصنف أن التعليل بالوصف التقديري أولى من الحكم الشرعي لسكون التقديري من العدميات أيضاً لكن المجزوم به في المحصول إنما هو العكس لأن التعليل بالحكم الشرعي لتعليل بأمر محقق فهو واقع على وفق الأصول . قوله « والبسيط » يعني أن التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب لأن البسيط متفق عليه ولأن الاجتهاد فيه أقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب <sup>(١)</sup> . وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص قولاً أن العلة الكثيرة الاوصاف أولى قال وعندي أنهما سيان كذا حكاه عنه القرافي وهذا الثالث هو مقتضى كلام امام الحرمين في البرهان وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من

بخلاف الشرعي كما تقدم وإن عبر هناك بالحكم الشرعي لأنه وصف للفعل القائم هو به اه وقال في مسلم الثبوت والحكم الشرعي مقدم على غيره لتوافق الأصول اه وهذا موافق لقول الاسنوي فيما يأتي لأن التعليل بالحكم الشرعي لتعليل بأنه محقق فهو واقع على وفق الأصول . وبهذا تعلم ترجيح القول بتقديم التعليل بالحكم الشرعي على التعليل بالعدم عند الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوي « يعني أن التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب إلى آخر ما قال » أقول خالف في ذلك الحنفية فقالوا أنهما متساويان ويصار إلى الترجيح وهو الاظهر فإن المعتبر التأثير واعتبار الشارع والبسيط والمركب في ذلك سواء وكل ما كان أقوى تأثيراً واعتباراً كان مقدماً فأننا لو فرضنا أن الوصف المركب هو المؤثر الذي اعتبره الشارع دون البسيط لا يمكن لأحد أن يقول يقدم البسيط على المركب المذكور وبذلك تعلم أن قول القاضي عبد الوهاب وعندي أنهما سيان كما حكاه عنه العراقي هو مذهب الحنفية

الاقسام ترتيب لكونه نوعاً آخر من التقسم فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضاً القسم الذي يليه . قوله « والوجودى الخ » اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين<sup>(١)</sup> وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى أرجح من الاقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فعملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجوداً ثم يلي هذا القسم فى الاولوية تعليل العدمى بالعدمى وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح فى المحصول حكماً وتعليلاً فقوله والوجودى للوجودى أى ويرجح الوصف الوجودى لتعليل الحكم الوجودى على الاقسام الثلاثة وقوله ثم العدمى للعدمى أى يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام فى الترجيح بين تعليل الحكم العدمى بالوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكنت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه . وقد وقع فى بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النسخ . واعلم أن قول الامام أن العلية والمعلولية يترتان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به فى غير موضع لكونهما من النسب والاضافات . قال :

« الثانى بحسب دليل العلية يرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم ان والباء ثم بالمناسبة الضرورية الدينية ثم الدنيوية ثم التى فى حيز الحاجة الاقرب اعتباراً فالاقرب ثم الدوران فى محل ثم فى محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الایماء ثم الطرد » أقول الوجه الثانى الترجيح بحسب الدليل الذى يدل على علية الوصف لحكم الاصل كالنص<sup>(٢)</sup> والمناسبة والدوران والسبر والشبه والایماء والطرد وغيرها

(١) قال الاسنوى « اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين الخ » أقول هذه المسئلة قد تقدمت باقسامها فى مبحث العلة من القياس وقد استوفينا الكلام فيها خصوصاً فيما يتعلق بمذهب الحنفية فارجم اليه ان شئت

(٢) قال الاسنوى « أقول الوجه الثانى الترجيح بحسب الدليل الذى يدل على

وهو على أقسام : الاول يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالنص القاطع على الذي يثبت عليه بالنص الظاهر لان القاطع لا يحتمل غير العملية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه في أوائل القياس والاجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع وقد أهمله المصنف لكن هل يقدم على الاجماع أم لا فيه كلام يأتي في الترجيح بدليل الحكم . الثاني يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالألفاظ ظاهرة على ما ثبت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوباً عليه من الشارع وأما الباقية فنثبتة بالاجتهاد . ثم ان الالفاظ للظاهرة هي اللام وان والباء فأقواها اللام لانها أظهر قال الامام وأما الباء وان ففي المقدم منها احتمال وكلام المصنف يقتضى أنهما متساويان وقد تقدم ايضاح ذلك كله أيضاً في أوائل القياس . الثالث يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقي لان المناسبة لا تنفك عن العملية وأما الدوران فقد لا يدل عليها كالمتضايقين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس وقد تكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنه بالتمات كما تقدم ايضاحه فترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضرورى مقدم على الحاجى والمكمل للحاجى مقدم على التحسينى ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر وترجح الضرورية الدينية على الضرورية الدنيوية لان ثمرة الدينية هي السعادة الابدية التي لا يعاد لها شيء ولم يتعرض الامام وصاحب التحصيل

عليه الوصف بحكم الاصل كالنص الخ « أقول كل ما هو مذكور هنا من التراجيح يؤخذ مما تقدم في مسالك العلة وبيان مراتبها قوة وضعفاً واتفاقاً واختلافاً قاعدة الكلام فيها هنا اشبه بتكرار فلذلك تركناه اعتماداً على ما قدمناه الا فيما اختص بالشافعية هنا دون الحنفية وان كان يعلم أيضاً مما تقدم لكن رأينا الكلام عليه هنا مخافة أن يصعب أخذه مما سبق فنقول رجح الشافعية الاخالة على الدوران والسبر عليهما لما فيه من التعرض لنفى المعارض دونهما ولا يتأتى ذلك القول من الحنفية لانكارهم الثلاثة الا ما يرجع من السبر الى النص أو الاجماع . وقيل بل

الى المرجح من أقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فقالوا ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وتعرض صاحب الحاصل الى القسم الاول فقط وهو ترجيح الدين على غيره فذلك ذكره المصنف دون ما عدها وحكى ابن الحاجب مذهبا أن مصلحة الدين مؤخره عن الكل لان حقوق الآدمين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الآمدي قولاً بل ذكره سؤالاً . واعلم أن الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنسه جنس الحكم قال الامام فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثاني والثالث كالمعارضين وهما مقدمان على الرابع قال وترجح المناسبة الجلية على الخفية وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد والى ذلك كله أشار المصنف بقوله الاقرب اعتباراً فالاقرب . الرابع يرجح القياس الذي ثبتت عالية وصفه بالدوران على الذي ثبتت عليته بالسبر أو غيره من الطرق الباقية لان العملية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى أيضاً . ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد وهو أن يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة مم الاسكار في ماء العنب وجوداً وعدماً وقد يكون في محلين كاستدلال الحنفى على وجوب الزكاة في الحلى بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في المضروب وعدماً في النبات فالدوران في محل أرجح في العملية من الدوران في محلين لان احتمال الخطأ لما فيه أقل ألا ترى أنا تقطع في مثالنا بأن

الدوران مقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما . قيل والحق انه ليس بشرط في العملية فلا دخل له في القوة وفيه ما فيه لانه وان كان الحق انه ليس بشرط لاحتمال تعدد العلل لكن الاصل في العلة التوحيد فالاصل وجود الانعكاس فيصلح مرجحاً وان لم يكن له دخل في العملية وسيأتي ذكر ما قاله الحنفية في راجح القياس بملخصاً

ما عدا السكر من الصفات ليس بعلة والالزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ما ثبت في محلين فإنه لا يفيد القطع بأن غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال أن تكون العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهباً وكونه غير معد للاستعمال . الخامس يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالسبر على الذي ثبتت عليه بالقبه وغيره مما بقي كالإيحاء والطرْد لأن منه ما هو علة اتفاقاً في العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصر بخلاف البواقي فإن فيها خلافاً مشهوراً ومنهم من رجحه على المناسبة أيضاً واختاره الآمدي وابن الحاجب لأنه يفيد ظن عليه الوصف ونفي المعارض له بخلاف المناسبة فإنه لا دلالة لها على نفي المعارض قال في المحصول وهذا إذا كان السبر مظهرناً فإن كان مقطوعاً به فإن العمل به متمين وليس هو من قبيل الترجيح . السادس يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالاشبهة على الذي ثبتت عليه بالإيحاء لأن الشبهة يقتضي وصفاً مناسباً والإيحاء ليس كذلك لأن ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسباً أم لا وبالضرورة أن الوصف المناسب أولى من غيره وهذا الذي جزم به المصنف من كون الإيحاء مؤخرأ عما قبله ذكره الامام بحثاً بعد أن نقل ان الجمهور اتفقوا على تقديم الإيحاء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب . السابع يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالإيحاء على الذي ثبتت عليه بالطرْد لأن الطرد غير مناسب أصلاً كما عرف في موضعه وأما الإيحاء فقد يكون مناسباً وما كان مناسباً في بعض الاحوال راجح على مالا يكون كذلك . الثامن يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالطرْد على ما بقي من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك . والذي بقي هو تنقيح المناط وفي تأخره عن الطرد نظرو لم يصرح الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والاشبه وانما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذي ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه قد يؤخذ بعضها من تحليل الامام قاله الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص من الاجماع لأنه فرعه . الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق . الخامس موافقة الاصول في العلة والحكم



والاطراد في النروع ، أقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل حكم الاصل  
فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الاصل  
الآخر بأحد المرجحات المذكورة في الباب قبله أو بغيره من المرجحات ككونه  
جماً عليه أو خاصاً أو غير ذلك وهذا انما يمكن في الدلالة الظنية لما علمت أنه  
لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعي والظني<sup>(١)</sup> ثم ان كانت تلك الادلة الظنية  
من باب الآحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن وبالسند وان كانت متواترة

(١) قال الاسنوي «وهذا انما يمكن في الدلالة الظنية لما علمت ان لا ترجيح  
بين القطعيات ولا بين القطعي والظني» أقول هذا مبني على ما قدمه انه  
لا تعارض بين القطعيات وقد قدمنا ما في ذلك وانه لا فرق في التعارض وطلب  
الترجيح بين القطعيات والظنيات لان التعارض في الواقع ممتنع فيهما وفيما عند  
المجتهد ممكن فيها فالفرق نحكم فتذكر الا ترى انهم جميعاً قالوا ان الاجماع يقدم  
على النص قطعيه على قطعيه وظنيه على ظنيه وان اجماع الصحابة يقدم على اجماع  
غيرهم . وقال صاحب الجوامع في شرح المختصر اذا ظن تعارض اجماعين قدم  
المتقدم منهما على ما بعده وظن تعارض اجماعين ممكن سواء كانا قطعيين أو ظنيين  
أما تعارضهما في نفس الامر فستحيل سواء كانا قطعيين أم ظنيين وما قاله بعض  
الشروح من انه اذا نقل بخبر الواحد فقد لا يعلم عليه أهل العصر الثاني  
فيجمعون على خلافه ليس بصحيح فانهم وان لم يطلعوا عليه فالله قد عصمهم  
عن ان يجمعوا على خلافه لانه بالاجماع عليه حق فلو اجمعوا على خلافه لاجمعوا  
على باطل سواء علموا بأنه تقدمهم اجماع أم لا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم  
«لا يجتمع أمتي على ضلالة» اهـ . وقوله فستحيل اما في القاطعين فظاهر لاستلزامهما  
وجود المدلول في الواقع وهو متناف واما في الظنيين فلان ظنيتهما بالنسبة الينا  
لا تنافي تحقق مدلوليهما في نفس الامر فيتعارضان عند انتفاء المدلولين أو  
أحدهما في نفس الامر كذا قاله شيخنا وقد مناه عن الحنفية وكل هذا كما يجيء  
في تعارض الاجماعين القطعيين أو الظنيين يجيء في النصين القطعيين أو الظنيين  
فالفرق تحكم كما قلنا هنا وفيما سبق

لم يمكن الترجيح الا بالمتن خاصة كما قاله في المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف انه يرجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص كتابا كان أو سنة على القياس الذي ثبت حكم أصله بالاجماع<sup>(١)</sup> ويرجح الاجماع على غيره كالقياس ان جازنا حكم الاصل به وتوجيه الثاني ظاهر ولذلك سكت عنه المصنف وأما الاول فتوجيهه ان الاجماع فرع عن النص لان حجتيه انما ثبتت بالدلة اللفظية ولا شك أن الاصل مقدم على الفرع وهذا الذي جزم به أبداه الامام اشتمالا فقط فانه نقل عن الاصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بأن الدلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهذا مشكل وعمله بما قلناه من كونه فرطا له<sup>(٢)</sup> نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فتبعه عليه المصنف. الوجه الرابع الترجيح بحسب

(١) قال الاسنوي « ثم ذكر المصنف انه يرجح القياس الذي ثبت حكم أصله بالنص كتابا أو سنة على القياس الذي ثبت حكم أصله بالاجماع الى آخر ما قال » أقول قد ذكروا ان الاجماع اذا عارضه النص يقدم الاجماع على النص لانه يؤمن عليه النسخ بخلاف النص فكان الاجماع على خلاف النص اجماعا على ان النص منسوخ بسند الاجماع لا بالاجماع فكان القياس الذي ثبت فيه حكم الاصل أو علمته بالاجماع أقوى مما ثبت حكم أصله أو علمته بالنص ولذلك قال في مسلم الثبوت يقدم القياس قطعي الملة على منصوصها الظنية اجماعا وقال في جمع الجوامع وشرحه للجلال والقياس الذي ثبتت علمته بالاجماع فالنص القطعي فاطنين أي بالاجماع القطعي فالنص القطعي فالاجماع الظني فالنص الظني الى ان قالوا وقيل النص فالاجماع الى آخر ما تقدم ثم قال الجلال فشكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل للاجماع لان حجتيه انما ثبتت به اه. ومن هذا تعلم ان الراجح عند الحنفية والشافعية ان ما ثبت حكم أصله أو علمته بالاجماع مقدم على ما ثبت فيه ما ذكر بالنص فقطعي الاجماع يقدم على قطعي النص وظني الاجماع يقدم على ظني النص على الراجح في المذهبين

(٢) قال الاسنوي « ثم قال وهذا مشكل الخ » أقول قد علمت انه لا اشكال وكونه فرطا باعتبار وجوده لا ينافي انه أقوى باعتبار حجتيه لانه لا يقبل النسخ

كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ  
فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعق على الثاني لها  
والمبقي بحكم الاصل على الناقل وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهواً منه  
فانه أحاله على ما تقدم والذي تقدم هو العكس ويستوى القياس الموجب والمحرم<sup>(١)</sup>  
كما تقدم أيضاً . الوجه الخامس الترجيح بأمور أخرى وهي ثلاثة أولها وثالثها  
من قسم العلة وثانيها من قسم الحكم فكان ينبغي ذكر كل واحد منها في وضعه  
الاول موافقة الاصول في العلة<sup>(٢)</sup> وهو أن يشهد لعله أحد القياسين أصول كثيرة  
كما قاله الامام لان شهادة كل واحد من تلك الاصول دليل على اعتبار تلك العلة  
ولا شك في الترجيح بكثرة الادلة . الثاني موافقة الاصول في الحكم لما تقدم في  
العله<sup>(٣)</sup> قال الامام وشهادة الاصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم  
ثابتاً في الاصول وقد يراد بها دلالة الادلة على ذلك الحكم . الثالث الاطراد  
في الفروع فيرجح القياس الذي تكون العلة فيه مطردة<sup>(٤)</sup> أي مثبتة للحكم في كل

ولا التخصيص والقطعي منه مقدم على القطعي من النص عند التعارض وعدم  
امكان التوفيق

(١) قال الاسنوي « ويستوي القياس الموجب والمحرم الخ » أقول ما قلناه

في الخبر الموجب والمحرم من الخلاف يقال هنا في القياسين الموجب والمحرم

(٢) قال الاسنوي « الاول موافقة الاصول في العلة الخ » أقول ترجيح

القياسين المتعارضين بترجيح أصله على الآخر هو ترجيح للقياس بالعرض ولاصله  
الذي هو النص بالذات وقد تقدم في السنة

(٣) قال الاسنوي « الثاني موافقة الاصول في الحكم لما تقدم في العلة الخ »

أقول ترجيح أحد القياسين المتعارضين على الآخر بهذا المرجح بوجهيه اللذين  
قالهما الامام ترجيح للقياس بالعرض وللنص الذي اثبت الحكم بالذات فالاول

والثاني بوجهيه يرجعان للترجيح بكثرة الادلة وقد تقدم الكلام على الخلاف فيه

(٤) قال الاسنوي « الثالث الاطراد في الفروع فيرجح القياس الذي تكون

العله فيه الخ » أقول قال في جمع الجوامع ومشرحه والمطرودة المنعكسة على المطردة

الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض لأن المطردة مجتمعة عليها بخلاف المنقوضة وعلة الامام بأن الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الأدلة الكثيرة <sup>(١)</sup> لأن العلة تدل على كل واحد منها ويوجد من هذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الأخرى <sup>(٢)</sup> وهو الذي جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل

فقط لضعف الثانية بخلاف فيها ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط لأن ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الأولى بعدم الانعكاس اهـ . والمطرودة هي العلة التي يستلزم وجودها وجود الحكم والمنعكسة هي التي يستلزم عدمها عدم الحكم اهـ . وأقول ان كون المطردة المنعكسة راجعة على المطردة فقط مبني على ان الانعكاس له مدخل في العلية وقد علمت ان هذا خلاف الراجح لأنه مبني على عدم جواز التعليل بعلمتين وقد تقدم الكلام عليه وان الراجح جوازه لكن قد يقال وان لم يكن للانعكاس مدخل يصلح ان يكون مرجحاً لما قلناه من ان الغالب عدم تعدد الملل كما ان تقديم المطردة فقط على المنعكسة فقط مبني على ان نقض العلة قادح فيها وقد تقدم الخلاف فيه . وان الحق ان الخلاف لفظي فاعرف ذلك

(١) قال الاسنوي « وعلة الامام بان الدال على الحكم في كل الفروع الخ » أقول محصله ان الامام جعله من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة وهذا غير ظاهر لأن غاية ما فيه ان الحكم في المنقوضة تخلف عنها لما نفع ولم يتخلف عن الأخرى وهذا تعدد في المحال لا في الدليل ولا يمنع من ان كل واحد منها علة بناء على القول الراجح من جواز تعدد الملل

(٢) قال الاسنوي « ويؤخذ من هذا ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الأخرى الخ » أقول هذا ترجيح للعلة التي هي أكثر تعدداً من الأخرى ولذلك جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل . قال في جمع الجوامع وشرحه وفي المتعمدية والقاصرة أقوال : أحدها ترجيح المتعمدية لأنها أفيد بالالحاق بها . والثاني القاصرة لأن الخطأ فيها أقل . وثالثها هما سواء لتساويهما فيما ينفردان به من الالحاق في المتعمدية وعدمه في القاصرة . وفي الأكثر فروعاً من المتعمدتين قولان كقول المتعمدية والقاصرة ولا يتأني التساوي هنا لانتفاء علة

وحكى الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابلة بأنه لو كان أهم العلتين أولى من أخصهما لكان العمل بأعم الخطابين أولى من أخصهما <sup>(١)</sup> . وأجاب الامام بجواب فيه نظر . ومن ترجيح العلة ما قاله في المحصول وهو أن يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه فانها أولى مما يرد بها الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلى على التبر فانه أولى من قياسه على سائر الاموال قال وكذلك للعلة المتعدية <sup>(٢)</sup> فانها راجحة على القاصرة عند الاكثرين . وقال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه الاستاذ أبو اسحق وسوى بينهما القاضى . واعلم أن ذكرهم لهذه المسئلة في ترجيح الاقيسة انما وقع استطرادا فان القاصرة لا قياس فيها

اه . وهى تساويهما فيما ينفردان الخ اذ فيما مر الحاق وعدمه بخلاف ما هنا فان الالحاق متحقق فيهما وفي احدهما كثير وفي الاخرى قليل

(١) قال الاسنوى « وعلل مقابلة بأنه لو كان أهم العلتين أولى من أخصهما الخ » أقول وجه ذلك ان أهم العلتين تجمل نص الاصل عاما بقدر الفروع واخصهما تجمله عاما بقدر فروعها فكأنهما نصان احدهما خاص والاخر عام وهذا مبنى على ما قدمه من ان الدال على الحكم في الفروع يجرى مجرى الادلة الكثيرة الى آخر ما سبق وقد علمت ان ذلك غير ظاهر . والحاصل ان معنا نصا واحدا قد اشتمل على علتين كل منهما متعدد لكن احدهما اكثر تعديا من الاخرى ومن هذا تعلم أنه لا يلزم من كون أهم العلتين أولى من أخصهما ان يكون العمل بأعم الخطابين أولى من أخصهما على انك قد علمت ان من قال ان العلة الاكثر فروعا أولى علل ذلك بانها افيد بالالحاق بها ومن قال الاقل فروعا أولى علل بان الخطأ فيها أقل كما يؤخذ من قول الجلال كقول المتعددية والقاصرة ولا يتأنى التساوي هنا لا تنفاه علة كما ذكرناه قريبا

(٢) قال الاسنوى « وكذلك العلة المتعدية فانها الخ » أقول قد قدمنا الكلام

عليه قريبا

## « فصل في مرجحات »

فمن عليها الآمدى وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص<sup>(١)</sup> على تعليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللا<sup>(٢)</sup> وترجح العملة المطردة فقط على المنعكسة فقط لاشتراط الاطراد في العمل<sup>(٣)</sup> دون الانعكاس في العملة التي ليس لها مزاحم أو كان رجحانها على مزاحمها أكثر من الاخرى والعملة المقتضية للنفي على العملة<sup>(٤)</sup> المقتضية للاثبات لان مقتضاها يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير

(١) قال الاسنوى « فصل في مرجحات نص عليها الآمدى وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص الخ » أقول هذا يرجع الى الترجيح بقوة أصل القياس بناء على ان الخاص أقوى دلالة من العام وهو طريقة الشافعية حيث قالوا ان دلالة العام ظنية ودلالة الخاص قطعية واما على طريقة أكثر الحنفية من ان دلالة العام الذي لم يخص قطعية فلا يظهر هذا الترجيح

(٢) قال الاسنوى « وبوقوع الاتفاق على كونه معللا » أي ويكون الآخر قد اختلف في كونه معللا او غير معلل والا فقد قدمنا لك في مبحث العمل ان الاتفاق على ان الاصل في الاحكام انها معللة بمصالح العباد وانه لا يخرج عن ذلك الا ما قام الدليل على انه غير معلل

(٣) قال الاسنوى « وترجح العملة المطردة فقط لاشتراط الاطراد في العمل الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان الاطراد هو أن يستلزم وجود العملة وجود الحكم والانعكاس هو ان يستلزم عدمها عدم الحكم والمراد بالمزاحم عملة اخرى توجد معها تزاخمها في اقتضاء الحكم

(٤) قال الاسنوى « والعملة المقتضية للنفي على العملة الخ » أقول هذا مبني على ان الثاني مقدم على المتيقن لان الترجيح بين القياسين كالترجيح بين الخبرين وقد تقدم الكلام في ذلك فتذكره هنا والاصل العام الذي اتفق عليه الجميع في باب الترجيح بجميع انواعه تقديم غلبة الظن فما أقاد الظن الغالب مقدم على

مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم على تقديرين أكثر وجوداً مما يتم على تقدير واحد . قال :

ما أفاد المغلوب وهذا الاصل متفق عليه بين الحنفية والشافعية والخلاف بين المذهبين في تطبيق هذا الاصل ولذلك قال في مسلم الثبوت واصل الباب تقديم غلبة الظن وقال في جمع الجوامع ومثارها غلبة الظن قال الجلال أي قوته وفسر المطار المثار في كلام صاحب جمع الجوامع بالضابط أي ضابطها غلبة الظن وقوته هذا والحنفية انما ذكروا في هذا الباب ثمانية تراجيح أربعة صحيحة وأربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر فانه بقوة الاثر يتقوى القياس ويفيد الظن الغالب كنكاح الامة مع طول الحرية يجوز للحر قياساً على العبد فانه يجوز له اتفاقاً وقال الشافعي لا يجوز هذا النكاح قياساً على من تحته حرية بجماع اوراق الماء مع غنيته عنه وقياس الحنفية أقوى لان أثر الحرية في اتساع الحل الذي هو من النعم أقوى من الرق في أثر الحل تشريفاً للحر على العبد ومن ثمة يباح للحر أربعة من النساء وللعبد اثنتان فالتضييق في الحر والتوسيع في العبد قلب المشروع وعكس المعقول وما قاله صاحب التلويح من ان هذا التضييق من باب الكرامة لا ترى انه منع الشريف من تزوج الخبيثة فجاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم مدفوع بأنه لا خسية كالكفر وقد جاء نكاح المسلم مع طول المسئلة بالكتابية اتفاقاً فلو كانت الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز نكاح المسلم الكتابية الا لضرورة واما الارفاق الذي جملة الشافعي حله حرمة هذا النكاح فنقوض بالعبد المقيس عليه فان ماءه حر لان الرق انما هو من جهة الام لا من جهة الاب لا ترى ان للعبد لو تزوج حرة كان اولاده احراراً والحر لو تزوج رقيقة كان اولاده ارقاءً واذا قد جاز للعبد زواج الامة مع طول الحرية ثم ارقاق مائه وهذا كله ساقوه تمثيلاً والا فالحنفية قالوا بجواز نكاح الحر للامة ولو مع طول الحرية بناء على ثبوت ذلك بالعمومات والشافعي أيضاً انما أخذ فيما يقول بمفهوم المخالفة الذي هو حجة عنده . ومن الترجيحات الصحيحة أيضاً كثرة الاصول على القول المختار عندهم فانه أيضاً يفيد قوة في القياس ولا يلزم على هذا أنه ترجيح بكثرة الدلائل فيمتنع الترجيح به عند

## « الكتاب السابع » في الاجتهاد والافتاء وفيه بابان

### الاول في الاجتهاد

وهو استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية وفيه فصلان « أقول  
الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسم في تحصيل الشيء ولا يستعمل  
الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول

الحنفية لاتحاد الوصف الممثل به وما دام الوصف واحدا فالقياس واحد فلا  
تعدد في الدلائل . ومنها كثرة الاعتبار قال نضر الاسلام وصدر الشريعة وهذا  
الثالث قريب من الثاني لان كثرة اعتبار الشارع بوجبه كثرة الاصول والمراد  
بكثرة الاعتبار ما يعم كثرة تأثيره في عين الحكم أو في جنسه . والرابع العكس  
وهو أضعف وجوه الترجيح لان الحكم يثبت بعلم شئ فلا يلزم من عدم العلة  
عدم الحكم لكن مع ذلك هو مرجح لما تقدم من ان الاصل في العلة الاتحاد  
فالاكثر فيها ان تكون مطردة منمكسة فتذكر ما قدمناه . ومما فرعه الحنفية على  
هدم الترجيح بكثرة الادلة أنه لا يرجح قياس بقياس آخر موافق له في الحكم  
مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كل ما يصلح علة استقلالاً  
لا يصلح مرجحاً وفرعوا على ذلك ان حق الشفعة على حسب رؤوس الشفعاء لا  
على حسب انصبتهم في الملك المشفوع به خلافاً للشافعي حيث قال يكون حق  
الشفعة على حسب الانصباء في ملك المشفوع به . واما الترجيح الفاسدة فمنها  
للترجيح بكثرة العلل ومنها الترجيح بمثلية الاشياء فلا يقدم ذو شبهين على ذي  
شبه واحد خلافاً للشافعي فعنده يقدم ذو الشبهين على ذي الشبه الواحد  
والمخلاف مبني على الترجيح بكثرة الادلة وعدمه فالحنفية قالوا بفساد هذا  
الترجيح لان كل شبه علة ولا ترجيح بكثرة العلل ومثال ذلك الاخ للابوين شبهه  
بالابوين في الحرمة فله بهما شبه واحد وله شبه بابن العم في حل حليلته له وفي



اجتهدت في حمل النواة وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمتها وهو الطاقة وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وسبقه إليه صاحب الحاصل فقوله استفراغ الجهد جنس وقوله في درك الاحكام خرج به استفراغ الجهد في فعل من الافعال ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن . وقوله الشرعية خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الاصولية والفروعية <sup>(١)</sup> الا ان يكون المراد بالاحكام الشرعية ما تقدم في أول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكافئين بالافتضاء أو التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الاصولية وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الاحكام على وجه يحسن من النفس المعجز عن المزيد فيه وهذا أعم من تعريف المصنف

أخذ الزكاة منه والشهادة له وفي القصص فيزوج الاخ حليسة أخيه اذا فارقها وانقضت عدتها كان العم وللأخ أن يعطي أخاه زكاة ماله كان العم واذا قتل أحد الاخوين الآخر قتل به فله مع ابن العم اشياء فيلحق به فلا يعتق بالملك كان العم وهذا فاسد فان هذه الاشياء على بزعم الشافعية فلا ترجيح بها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب للحكم وهو الاعتاق بالملك عند الحنفية هو القرابة المحرمة المقتضية للصلة . ومنها الترجيح بزيادة التمديد كالطعم فانه علة حرمة الربا عند الشافعية وفيه زيادة التمديد لانه يشمل القليل من المطعم كالنفحة بالتفاحتين بخلاف المقدار عند الحنفية فانه لا يشمل ذلك قال الحنفية لا اثر لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التأثير وبزيادة التمديد لان ثبت القوة . ومنها الترجيح ببساطة العلة وعدم تركبها من اجزاء كترجيح الشافعية الطعم في علية لحرمة الربا على القدر والجنس في باب الربا مع ان المختصر والمطول سواء في البيان والعبرة للمعاني التي بها التأثير فلا ترجيح بالبساطة أصلاً كذا في البدع وقد تقدم الخلاف في هذا

(١) قال الاسنوي « ودخل فيه الاصولية والفروعية الخ » أقول المعروف هو الاجتهاد المراد منه عند الاطلاق وهو الاجتهاد في الفروع فقط كما يعلم من جمع الجوامع وشرحه للجلال فالاولى حمله ذلك على

لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية وغيرها لكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد مغل عن ذكر المعجز عن الزيادة . وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سيأتي <sup>(١)</sup> من عدم اشتراط

(١) قال الاسنوي « وقال ابن الحاجب هو استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سيأتي الخ » أقول قد اختار في جم الجوامع تعريف ابن الحاجب مع حذف ما هو مستغنى عنه منه فقال الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم اه . وفسر الجلال استفراغ الوسع بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الادلة وقال عقب قوله بحكم من حيث انه فقيه فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعي فخرج استفراغ غير الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي . والظن المحصل هو الفقه المعروف في أوائل الكتاب بالملم بالاحكام الخ فلو عبر هنا بالظن بالاحكام لكان أحسن والفقيه في التعريف بمعنى المنتهى للفقه مجازا شائما ويكون بما يحصله فقيه حقيقة ولذا قال المصنف والمجتهد الفقيه كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر اه . فما اعترض به الاسنوي مبني على ان المراد بالفقيه في التعريف المجتهد مع ان الفقه بمعنى الاجتهاد بالفعل ليس شرطا في المجتهد فأشار الجلال بقوله والفقيه في التعريف بمعنى المنتهى للفقه الخ الى دفع هذا الاعتراض وأشار بقوله مجازا شائما الى دفع ما يقال اطلاق الفقيه على المنتهى مجاز فلا يصح أخذه في التعريف فانه متى كان المجاز شائما جازا أخذه فيه فينحل التعريف حينئذ الى قولنا استفراغ المنتهى للظن بالاحكام وسعه لتحصيل ذلك الظن بحيث تحس نفسه بالمعجز عن المزيد . والحاصل ان استفراغ الوسع مفسر ببذل طاقته في الادلة وقد فسر ذلك بالبذل صاحب جم الجوامع في شرحه على المختصر تبعا للأمدى فقال بحيث تحس النفس بالمعجز عن المزيد عليه ولا يتأتى ذلك الا بعد النظر في كل الادلة التي هي حاضرة عنده مع علمه بطريق الاستنباط من الكل وكذلك بذل تمام الطاقة المفسر بما ذكر اذ لو نظر في بعضها فقط لم يصدق ان نفسه أحست بالمعجز عن المزيد لتمكنه ان كان حيا من النظر في الباقي فان مات قبل النظر فيه لا يقال

الفقه في المجتهد . وقال في الحصول الاجتهاد في عرف الفقهاء هو استنفاغ الوسم في ان نفسه أحست بالعجز اذ المراد العجز من جهة الاستنباط لا بالموت فمعنى قول ابن الحاجب لتحصيل ظن اللام فيه بمعنى في كما في كلام الأمدى وفي كلام المصنف حيث قال في الاحكام فمعناه انه حصل تحصيلاً مبذولاً فيه الوسم ويلزم من التحصيل الحصول اذ هو مطاوعة فينحل التعريف الى ما ذكرناه لان الاحساس بالعجز انما يكون بعد حصول ظنون كثيرة بعد النظر في جميع الادلة فان المتقدمين دونها بحيث لا يشذ منها فرد كما في العضد اذ العجز انما يكون للتعارض مع عدم العلم بالمرجح هو قليل بالنسبة لما لا تعارض فيه أوفيه وفيه المرجح ثم ان هذه الظنون الحاصلة بالاجتهاد هي التي اصطلاحوا على تسميتها فقها كما نص عليه العضد في أول شرحه للمختصر فعلم ان الفقه المجازي هو التهيؤ للكل والفقه الحقيقي الاصطلاحي هو الظنون الحاصلة لهم من الاجتهاد فالفقيه المجازي هو المنهى والحقيقي هو المحصل للظنون المستفترغ فيها الوسم الى الاحساس بالعجز بعد النظر في جميع الادلة قال السعد فخرج اجتهاد المقصر اه . وحيث علم ان المجتهد هو المستفترغ الوسم في التحصيل بحيث أحس بالعجز عن المزيد فيلزم ان تكون الظنون حاصلة له ومتى حصلت له كان فقيها حقيقة فهذا الظن هو الفقه الحقيقي لكن عرفوه فيما سبق بالمعنى المجازي وهو التهيؤ لظن جميع الاحكام ولو عرفناه بالمعنى الحقيقي وقلنا هو الظن بجميع الاحكام لزم ان لا يوجد فقيه مجتهد فتلخص من هذا ان الفقه له معنى حقيقي وهو ظن جميع الاحكام الحاصل بالفعل وهذا لا يتحقق لاحد ممن وقع الاجماع على انهم مجتهدون كابي حنيفة ومالك والشافعي ومعنى آخر مجازي وهو ملكة التحصيل وهو الذي يقال له التهيؤ وقد تقدم تعريفه بالمعنى المجازي لعدم اشتراط حصول الظن هنا . ومن صرح بان اطلاق العلم على الملكة مجاز السيد في حاشية المطول والسعد أيضاً وزاد انه يمكن ان يكون حقيقة اصطلاحية واليه يشير في حاشية العضد وقد قدمنا لك الكلام على هذا في أول الكتاب وان المتقدمين ما كانوا يعرفون الا العلوم بمعنى الملكات أي ملكات التحصيل وان هذا هو المنعني ارادته في تعريف المجتهد والفقيه فلا تغفل عما قدمناه

النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسم فيه وهذا الحد فاسد <sup>(١)</sup> لاشتماله على التكرار ولأنه يدخل فيه ما ليس بجتهاد في عرف الفقهاء كالاتجاه في العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفي الامور العرفية وفي الاجتهاد في قيم المتلفات وأروش الجنائيات وجهة القبلة وطهارة الاواني والثياب . واعلم ان تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفراغ وسمه <sup>(٢)</sup> في ذلك الاحكام

(١) قال الاسنوي « وهذا الحد فاسد الخ » أقول اما اشتماله على التكرار فلأن قوله مع استفراغ الوسم فيه مكرر مع قوله هو استفراغ الوسم في النظر الخ . واما وجه دخول ما ليس بجتهاد في عرف الفقهاء فهو غير مانع فلأن قوله فيما لا يلحقه فيه لوم شامل لكل ما ذكر الاسنوي لان كل ما ذكر لا يلحقه فيه لوم اذا استفراغ الوسم في النظر فيه كما هو واضح وانما كان فاسدا عن هذا الوجه لان الامام عرف الاجتهاد في عرف الفقهاء حيث قال الاجتهاد في عرف الفقهاء هو الخ . وما دخل في التعريف مما ذكره الاسنوي ليس منه في عرف الفقهاء

(٢) قال الاسنوي « فالمجتهد هو المستفراغ وسمه الخ » أقول اذا أريد كل الاحكام الشرعية والمستفراغ وسمه بالفعل لم يصدق التعريف على أحد ممن حصل الاجماع على أنهم مجتهدون ولا على من عنده ملكة الاجتهاد ولكنه لم يجتهد بالفعل فيتمين ان يكون المجتهد هو ما عرفناه سابقا في أول الكتاب والفقيه والمجتهد متصادقان كما تقدم وله شروط لا يتحقق الا بها ذكرها صاحب جمع الجوامع بقوله وهو البالغ الماقل ذو الملكة وهي الهيئة الراسخة في النفس يدرك بها المعلوم أي ما من شأنه أن يعلم فقيه النفس أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام وان انكر القياس فلا يخرج بانكاره من فقاهاة النفس وقيل يخرج وثالثها الا الجلى فيخرج بانكاره لظهور جوده العارف بالدليل العقلي أي البراءة الاصلية والتكليف به في الحجية ذو الدرجة الوسطى لغة وعريسة من نحو وتصريف وأصولا وبلاغة من معان وبيان ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتروك . وتقل عن والده بمد ذلك تعريفا آخر وكلاهما يفيد ان

الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعي<sup>(١)</sup> ليس فيه دليل قطعي كذا قاله الآمدي  
هنا والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد . قال :

## « الفصل الاول »

في المجتهدين وفيه مسائل

الاول يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لمعوم فاعتبروا ووجوب  
العمل بالراجح ولانه أشق وأدل على القطانة فلا يتركه ومنعه أبو على وابنه  
المجتهد هو ذو الملكية الخ . أي المتبهيء وذلك لما قلناه من انه لو لم يرد ذلك  
لم يصدق التعريف على أحد من ذكرنا

(١) قال الاسنوي « والمجتهد فيه كل حكم شرعي الخ » . أقول فالمراد  
بالحكم الشرعي الحكم المظنون شرعا نخرج نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا  
وشرب الخمر والغصب وسائر الضروريات الدينية وهذا مبني على ان قيد نظرية الاحكام  
لا بد منه وان النظرية تستلزم الظنية فقيدوا الاحكام بالظنية التي هي ملازوم  
النظرية لان النظرية اما لضعف دلالة المتن أو للسند فان الامر الثابت عن رسول  
الله صلى الله عليه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه يفيد القطع ضرورة  
قال في مسلم الثبوت وفيه ما فيه ووجهه كما في شرحه ان مبني النظرية على الخفاء  
والخفي ربما يكون قطعيا فتأمل فيه . أقول كون النظرية لا تستلزم الظنية يكاد  
يكون من الاوليات فان كثيرا من القطعيات نظرية ولكنهم قالوا ان القطعيات  
لا اجتهاد فيها وان كانت نظرية ووجهه ان كل الاحكام القطعية المعلومة من  
الدين بالضرورة يجب اعتقادها على كل مكلف فوجوب اعتقاد حقيتها وان كانت  
نظرية فلا يختص الوقوف عليها والعلم بها بالمجتهد ففرضية الاركان الاربعة التي  
هي الصلوات الخمس في اليوم واليلة والزكاة وصوم رمضان من كل سنة والحج  
مرة في العمر على من استطاع معلومة من الدين بالضرورة فلا يتوقف العلم بها على  
الاجتهاد وكذلك حرمة الزنا والغصب وكل ما هو من ضروريات الدين لا تتوقف  
معرفة على الاجتهاد وان كان نظريا ثابتا بدليله الشرعي القطعي

بقوله تعالى ( وما ينطق عن الهوى ) قلنا مأمور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي قلنا ليحصل اليأس عن النص أو لانه لم يجد أصلاً يقى عليه فرع لا يخطئ به اجتهاده والا وجب اتباعه « أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور<sup>(١)</sup> الى جوازه ونقله الامام عن الشافعى واختاره المصنف

(١) قال الاسنوى « أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور الى « أقول منهم الاشاعرة الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم شرطاً ومنعه اكثر المعتزلة عقلاً وجوزوه الاكثر فراد الاسنوى بالجمهور هم اكثر العلماء من الاشاعرة واكثر المعتزلة والقائلون بالجواز اختلفوا هل كان متعبداً به قال الاكثر منهم كان متعبداً به مطلقاً لكن الحنفية قيدوا ذلك فقالوا هو متعبد به بعد انتظار الوحي الى خوف فوت الحادثة لان اليقين لا يترك عند امكانه فيذهب الى المظنون وهذا أمر معقول ضرورى وانكاره مكابرة فيجب ان يكون مراد كل من قاله انه كان متعبداً به فان اجتهد وأقر على ما أدى اليه اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعاً في الافادة لانه لا يقر على خطأ . ومعنى كونه متعبداً انه صلى الله عليه وسلم مأمور في حادثة لا وحي فيها بانتظار الوحي أولاً ما كان راجعاً الى خوف فوت الحادثة بلا حكم ثم بالاجتهاد ثانياً اذا مضى وقت الانتظار ولم يوح اليه لان عدم الوحي اذله في الاجتهاد حينئذ ومدة الانتظار مفسرة بهذا وهي تختلف باختلاف الحوادث هذا هو الصحيح . وفي شرح البديع لسراج الدين الهندى وقيل بالجواز أى يجوز كونه متعبداً بالاجتهاد مطلقاً في الاحكام الشرعية والحروب والامور الدينية من غير تقييد بشئ منها أو من غير تقييد بانتظار الوحي وهو مذهب طائفة الاصوليين ومالك والشافعى واحمد وطائفة أهل الحديث ومنقول عن ابى يوسف اهـ . ولعل المراد بالاكثر هؤلاء الا ان الكمال في تحريره حمل الجواز على كونه مأموراً به كما قلنا موافقة في المعنى لمثل ما في منتهى السؤل للأمدى . وذهب احمد والقاضى وابو يوسف الى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه اهـ . وقد علمت ان معنى متعبداً مأمور وحمل الكمال الجواز على ما ذكر أيضاً بناء على ان محل النزاع انما هو في ايجابه عليه

وهو مقتضى اختيار الـ إم أيضاً لانه استدلل له وأجاب عن مقابله . وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم الى المنع . وحكى في المحصول قولاً ثالثاً أنه يجوز فيما يتعاق بالحروب دون غيرها ورابماً نقله عن أكثر المحققين وهو التوقف في هذه الثلاثة . واذا قلنا بالجواز فقال النزالي قبل وقع وقيل لا وقيل بالوقف والاول وهو الوقوع اختاره الآمدي<sup>(١)</sup> وابن الحاجب وهو مقتضى اختيار الامام

وانه لا قائل بالجواز دون الوجوب لكن قول الآمدي وجوز الشافعي ذلك في رسالته من غير قطع وبه قال بعض الشافعية والقاضي عبد الجبار ظاهر في مخالفة هذا وان المراد بهذا مجرد الجواز العقلي . وذكر ابن أبي هريرة والماوردي والاصح عندي التفصيل بين حقوق العباد فيجب عليه لانهم لا يصلون الى حقوقهم الا بالاجتهاد ولا يجب في حقوق الله اهـ . وهذا صريح أيضاً في أنه ثم من يقول بالجواز دون الوجوب فتلخص من هذا ان القائلين بالجواز أي بالامكان عقلاً وشرعاً اختلفوا ففريق ذهب الى انه جائز في حقه صلى الله عليه وسلم أي ليس يوجب عليه مطلقاً . وفريق ذهب الى انه واجب عليه مطلقاً . وفريق فصل بين حقوق الآدميين فأوجبه عليه فيها وبين حقوق الله فقال بالجواز دون الوجوب . وفريق فصل تفصيلاً آخر فأوجبه بمد انتظار الوحي او لا ما كان راجيه الى خوف فوات الحادثة بلا حكم ثم يجب الاجتهاد عليه مطلقاً بمد ذلك وهذا هو مختار الحنفية

(١) قال الاسنوي « والاول وهو الوقوع اختاره الآمدي الخ » اقول قال في جمع الجوامع وشرحه والمصحيح جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه لقوله تعالى ( ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الارض عفا الله عنك لم أذنت لهم ) عتب على استبقاء أسرى بدر بالقداء وعلى الاذن لمن ظهر تفاقمهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد وقيل يمتنع له لقدرة على اليقين بالتلقي من الوحي بان ينتظره والقادر على اليقين في الحكم لا يجوز له الاجتهاد جزماً . ورد بان ازال الوحي ليس في قدرته اهـ . ولا يخفى أن هذا انما يدفع قول من يمنع الاجتهاد أصلاً ولا يدفع

وأتباعه فإن الأدلة التي ذكروها تدل عليه . وعمل الخلاف على ما قاله القرافي في  
 ما قاله الحنفية من انه لا يكون متعبداً بالاجتهاد الا بعد انتظار الوحي الى خوف  
 فوات الحادثة لان اليقين لا يترك عند امكانه الى آخر ما تقدم فلا يجوز الاجتهاد  
 مع امكان التلقى من الوحي قبل الحاجة الى معرفة الحكم لانه انما تمهد بالاجتهاد  
 فيما لانص فيه كما في المضد وشرح صاحب جمع الجوامع لمختصر ابن الحاجب . على  
 ان هذا الدليل الذي ذكره الجلال انما يتم على القائلين بان اجتهاده عليه الصلاة  
 والسلام قد يخطئ . وأما القائلون بانه لا يخطئ فلا يتم الدليل عليهم بالخصار سبب  
 اليقين في التلقى من الوحي بل كما يكون بسبب ما ذكر يكون بسبب الاجتهاد  
 لان سبب اليقين عند هؤلاء أمران التلقى من الوحي والتلقى من الاجتهاد على  
 ان القائل بانه قد يخطئ يقول انه لا يقر على الخطأ ولذلك قال في جمع الجوامع  
 وشرحه والصواب ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطئ . قال الجلال تنزيهاً  
 لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد وقيل قد يخطئ ولكن ينبه عليه مريماً لما  
 تقدم في الآيتين وللبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب اهـ . والحاصل ان  
 الذين منعوا الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم استدلوا بما استدل به المصنف لهم  
 والجواب عنه بما اجاب به الاسنوى فان استدلالهم مبني على ان قوله تعالى ( ان  
 هو الاوحي يوحى ) ظاهر في العموم وان كل ما ينطق به فهو وحي وهو ينفي الاجتهاد  
 لانه قول بالرأى والجواب بان الظاهر من هذا القول انه رد لما كانوا يقولونه  
 في القرآني من انه افتراه فيختص بما بلغه وينتفي العموم ! واستدلوا أيضاً بأنه  
 عليه الصلاة والسلام كان ينتظر الوحي في كثير من الاحكام كالظهار واللعان فلو  
 جاز له الاجتهاد لما أخربل يجهده . والجواب بمنع الملازمة بل جاز التأخير ليحصل  
 اليأس عن النص حتى يجوز الاجتهاد حينئذ اذ العمل بالقياس مشروط بالتفتيش  
 وعدم النص وانه عليه الصلاة والسلام لم يجد أصلاً يقيس عليه ووجد أن  
 المقيس عليه خلا من شرائط القياس أو لان است فراغ الوسع يستدعي زماناً .  
 والقائلون بالجواز والوقوع اختلفوا هل يجوز على اجتهاده الخطأ ولكن ينبه عليه  
 مريماً أو لا يجوز الخطأ على اجتهاده ذهب فريق الى ان اجتهاده عليه الصلاة



شرح المحصول في الفتاوى<sup>(١)</sup> أما الإقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال النزالي

والسلام لا يخطئ واختاره صاحب جمع الجوامع واستدل عليه بأنه صلى الله عليه وسلم واجب الاتباع فلو اخطأ وجب علينا اتباعه فيلزم الأمر باتباع الخطأ وهو باطل . وفريق ذهب الى انه قد يخطئ ولكن ينبه على الخطأ مريماً وهو مختار الحنفية كما صرح به البدخشى في شرح المنهاج وغيره في غيره . واستدلوا بأنه صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في أسارى بدر فرأى أبو بكر رضى الله عنه أخذ القدية منهم وصرح رضى الله عنه رأى ضرب أعناقهم واستصوب عليه الصلاة والسلام رأى أبى بكر واختاره فنزل قوله تعالى ( لولا كتاب من الله سبق ) الآية أى لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب أحداً بالخطأ في الاجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم القدية وترككم القتل فقال عليه الصلاة والسلام « لو نزل بنا عذاب لما نجا الا صر » فهذا دليل واضح على خطئه في الاجتهاد كذا في البدخشى . وعبارة من التوضيح لصدر الشريعة والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأى أى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا الى ان قال ومدة الانتظار بما يرجى نزوله فاذا خاف القوت في الحادثة يعمل بالرأى اهـ . وقد علمت ان الخطأ في الاجتهاد ليس بمصيبة لا كبيرة ولا صغيرة بل الخطئ مأجور بأجر واحد والمصيب باجرين فكلهما مأجور فليس من الخطأ الذي يتنزه عنه منصب النبوة على ان ما قدمناه في الجواب الذي هو بمعنى ما أجاب به المصنف عن دليل الخصم النافى من أن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص الخ صريح في موافقة الحنفية فيما يقولون من انه لا يجتهد الا بعد الانتظار على ما ذكره وذكره المصنف وأقره الاسنوى وأن كون اجتهاده لا يخطئ يجب أن يكون المراد به الخطأ الذي يتنزه عنه منصب النبوة لا الخطأ الذى يجوز على كل مجتهد تحرى الدليل ببذل الوسع حتى أحست نفسه بالعجز عن المزيد .

(١) قال الاسنوى « وعمل الخلفاء على ما قاله الترافى في شرح المحصول في الفتاوى الخ » أقول انما كان الاجتهاد في الإقضية جائز بالاجماع لما ثبت انه عليه

واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقام على أصل<sup>(١)</sup> فيجوز القياس على

الصلاة والسلام مأمور بان يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ولما خرج البخاري في صحيحه بسنده عن أم سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « انكم تختصمون اليّ ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار » اهـ. والسري في ذلك ان قضاءه على هذا الوجه تشريع لامته وهذا اجتهاد في معرفة الحق من المبطّل لافي معرفة الحكم الشرعي وبذلك اندفع قول ابن أمير حاج في شرحه التقرير على التحرير بعد أن نقل عبارة القرافي التي نقلها الاسنوي ولم أقف على هذا لغيره والوجه غير ظاهر اهـ لانك قد علمت وجهه وان هذا اجتهاد في الحكم بمعنى القضاء وفصل الخصومات لا بمعنى استنباط الحكم الفقهي من دليله وكذلك محل الخلاف في الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم انما هو في القياس فقط لافي معرفة النصوص والمراد منها لان كل ذلك واضح عنده صلى الله عليه وسلم فليس اجتهاده صلى الله عليه وسلم في شيء من ذلك فلا اشتراك عنده حتى يجتهد لمعرفة المراد وكذا سائر الاقسام التي في دلالتها على المراد خفاء من الجمل والمشكل والظني والمتشابه على القول بان الراسخ في العلم يعلم تأويله كل ذلك واضح لديه فلا يحتاج الى الاجتهاد ولا تعارض عنده ايضاً حتى يجتهد لدفعه ولا بحث عن تخصيص أو نسخ بالنظر اليه لان كل ذلك معلوم له وواضح عنده صلى الله عليه وسلم فانحصر اجتهاده الذي وقع فيه الخلاف في الحاق مسكوت لمنطوق وليس ذلك الا القياس كما ان جميع علل الاحكام واضحة عنده فتكون كلها منصوصة عنده صلى الله عليه وسلم ولذلك كان التعبد بالاجتهاد لازماً له لما تقدم من ان التعبد في العلة المنصوصة لازم فهو عليه الصلاة والسلام انما يجتهد في تحقق العلة في الفروع فمن جوز الخطأ عليه كالحنفية انما جوزوه في هذا لا في تمليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا يقر على الخطأ كما سبق

(١) قال الاسنوي « قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقام على أصل

فرما على أصل الخ » أقول وجه ذلك انه متى أقر بعد الاجتهاد على ما أدى اليه

هذا الفرع لانه صار أصلاً بالنص قال وكذلك لو أجمعت الامة عليه ثم استدل المصنف على الجواز بأربعة أوجه : الاول ان الله تعالى أمر أولي الابصار به <sup>(١)</sup> وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس وذلك يقتضى اندراجهم في عموم الآية فيكون مأموراً بالقياس وحينئذ فيكون فاعلاً له صيانة لعصمته عن ترك المأمور به . الثاني اذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم أن الحكم في صورة معال بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فانه يلزم ان يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة كحكمه في الصورة الاولى وحينئذ فيجب عليه ان يعمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقرر في بداية القول وجوب العمل بالراجح . الثالث ان العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لانه يحتاج الى اتعاب النفس في بذل الوسع فيكون أكثر ثواباً لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة « أجرك على قدر نصيبك » فلم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع ان بعض أمتة قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمتة بفضيلة <sup>(٢)</sup> لم توجد فيه وهو ممتنع . الرابع وهو قريب مما قبله أو هو معه

اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعاً في الافادة لانه لا يقر على الخطأ ومتى صار كذلك صار أصلاً في قياس عليه وكذلك لو اجمعت الامة عليه يكون مستنداً للاجماع وأصلاً بجماع عليه

(١) قال الاسنوي « الاول ان الله تعالى أمر أولي الابصار به الخ » أقول وذلك بقوله تعالى ( فاعتبروا يا أولي الابصار ) وهو نص عام يشمل صلى الله عليه وسلم بل هو أولى لما ذكره الاسنوي بقوله وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس الخ والتخصيص لم يعم عليه دليل

(٢) قال الاسنوي « لكان يلزم اختصاص بعض أمتة بفضيلة الخ » أقول أجاب المخالف عن ذلك بان اختصاصه بدرجة أعلى يقتضى تخصيصه بخصائصه من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره ويباح له ما لا يباح لغيره كإباحة الزيادة على الاربع في النكاح وإزام التهجيد وغير ذلك فليجز أن يكون ممنوعاً من الاجتهاد فالاولى الافتصار على الاستدلال بمعمومات دلائل القياس مثل

دليل واحد ان العمل بالاجتهاد أدل على التقطاعة وجودة القرينة من العمل بالنص قطعاً فيكون العمل به نوعاً من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه الصلاة والسلام منه لكونه جامعاً لأنواع الفضائل. ثم ذكر المصنف للعائنين دليلين: أحدهما قوله تعالى ( وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ) <sup>(١)</sup> فانه يدل على ان الاحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحي . والجواب انه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقاً بغير الوحي . وأجاب صاحب الحاصل بان الاجتهاد اذا كان مأموراً به لم يكن النطق به هوى واقتصر عليه وتبعه المصنف على ذلك وهو يشمر بأن الخصم قد استدلل بصدر الآفة وهو باطل فانه لا يقول بأن القول بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول لمحض غرض النفس بل الذي يناسب التسك به انما هو قوله تعالى ( ان هو الا وحي يوحى ) على ما قررناه . ثم لو سلمنا ان الاجتهاد قول بالهوى على تقدير تفسير الهوى المذكور في الآية بما تميل اليه النفس وتسكن له فلا يستقيم أن يحجب عنه بأنه ليس بهوى بل الجواب المطابق أن يقول هذا الهوى مأمور به . الدليل الثاني لو جاز له صلى الله عليه وسلم أن يجتهد في الاحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تاخير فصل الخصومات والمحاکمات الى نزول الوحي لان القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه أخر في الظهار واللعان <sup>(٢)</sup> وأجاب المصنف بان العمل بالقياس مشروط

قوله تعالى ( فاعتبروا ) والتخصيص لا دليل عليه كما قلنا وقد تقدمت فأرجع اليها (١) قال الاسنوى « أحدهما قوله تعالى ( وما ينطق عن الهوى ) الى آخر ما قال » أقول قد قدمنا ما يتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « لكنه أخر في الظهار واللعان » أقول في التمثيل بهما نظر فانه عليه الصلاة والسلام لم يؤخر الجواب فيهما بل أجاب في اللعان كما في صحيح البخاري فقال لهلal « عليك البينة اوجد في ظهرك » وقال في الظهار لأوش ابن الصامت « ما أرى الا انها قد بانت منك » ثم نسخ الحكمان بنزول آيتينهما فالاولى أن يتمسكوا بما تضمنه الحديث الحسن الذي أخرجه احمد والطبراني وغيرهما ان رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أى البلاد شر فقال

بفقدان النص ولوجود أصل يقاس عليه وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي<sup>(١)</sup> لكي يحصل له اليأس من النص وذلك بأن يصبر مقداراً يعرف به ان الله تعالى لا ينزل فيه وحياً أو ينتظر لانه لم يجد أصلاً<sup>(٢)</sup> يقاس عليه وهذا اليأس أخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الامام ولا الآمدي . قوله « فرع الخ » هذا البحث مبني على جواز الاجتهاد<sup>(٣)</sup> للرسول عليه الصلاة والسلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذي جزم به المصنف من كونه لا يخطئ اجتهاده قال الامام انه الحق واختار الآمدي وابن الحاجب انه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقر عليه ونقله الآمدي عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث . احتج المانعون بانا مأمورون باتباعه صلى الله عليه وسلم فلجاز عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف لان المصنف

« لا أدري حتى أسأل فسأل جبريل عن ذلك فقال لا أدري حتى أسأل ربي فانطلق فكث ما شاء الله ثم جاء فقال سألت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الاسواق » (١) قال الاسنوي « وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي الخ » أقول هذا انما يصح على اشتراط انتظار الوحي ما كان راجياً له وهو مختار الحنفية كما سبق فعلم ان المصنف ممن يشترط الانتظار كما يشترطه الحنفية

(٢) قال الاسنوي « أو انتظر لانه لم يجد أصلاً الخ » أقول واجتهاده صلى الله عليه وسلم خاص بالقياس كما علمت فكان من الضروري الانتظار حتى يجد الأصل ويجوز ان يكون التأخير لاستفراغ الوسع في الاجتهاد حتى يحس من نفسه المعجز عن المزيد . وبالجملة فحصل الجواب ان التأخير كان لما منع (٣) قال الاسنوي « هذا البحث مبني على جواز الاجتهاد الخ » أقول أي ان الذين قالوا بالجواز مطلقاً لا بالوجوب مطلقاً أو بالتفصيل اختلفوا في أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقر عليه أو لا يجوز فراده بالجواز الاذن في الفعل الصادق بالاباحة والوجوب وقد قدمنا الكلام على هذا البحث مفصلاً فلانعيده ومما قدمناه وما قاله الاسنوي تعلم أن الراجح جواز الخطأ عليه بالمعنى الذي قلناه وانه لا يقر على الخطأ بل ينبه عليه سريعاً وان ذلك لا ينافي بمنصب النبوة

يمنع أن يقر على الخطأ حتى يمضي زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب اتباعه فيه. سلطنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العاقل للمعقوف واحتج الآمدي بأشياء منها قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وقوله تعالى في حق أسارى بدر (ما كان لنبي أن يكون له أمرى) فإن صرح كان قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم . وبقوله عليه الصلاة والسلام « إنما أحكم بالظاهر » قال :

« الثانية يجوز للغائبين عن الرسول وفاقا للحاضرين أيضاً إذا لا يمتنع أمرهم به . قيل عرصة للخطأ . قلنا لا نسلم بعد الاذن ولم يثبت وقوعه » أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب حكاه الآمدي : أحدها يجوز مطلقاً <sup>(١)</sup> . والثاني يمتنع مطلقاً <sup>(٢)</sup> . والثالث يجوز للغائبين من القضاة <sup>(٣)</sup> والولاء دون الحاضرين . والرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز والا

(١) قال الاسنوي « اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم على مذاهب حكاه الآمدي أحدها يجوز مطلقاً » أقول هو مختار الاكثر غيبة وحضوراً كما في مسلم الثبوت وشرحه الفوائد

(٢) قال الاسنوي « والثاني يمتنع مطلقاً » استدل هذا القائل بأنه قادر على اليقين في الحكم بتلقيه منه . واعترض بأنه لو كان عنده وحى في ذلك لبلغه للناس وإنما اقتصر المعارض على الوحي لكونه متفقاً عليه والا فاليقين لا ينحصر في الوحي على القول بأن اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطئ فاليقين كما يكون بالتلقي منه وحياً يكون بالتلقي منه اجتهاداً

(٣) قال الاسنوي « والثالث يجوز للغائبين من القضاة الخ » أقول أي لا غيرهم . استدل هذا القائل بقصة معاذ بن جبل حين ولاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً باليمن وقال له « بم تقض » كما هو معروف وبأن في ذلك حفظاً لمنصبهم من استنفاص الرعية لو لم يجوز لهم الاجتهاد وكلفوا أن يراجعوا للنبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم . وقد يقال أن في مراجعته صلى الله عليه وسلم غاية الكمال لهم ولرعيتهم . والجواب أنه قد يكون من الرعية من هم

فلا <sup>(١)</sup> والخامس أنه لا يشترط الاذن <sup>(٢)</sup> بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه. قال واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به فمنهم من قال وقم التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقاً ومنهم من توقف في الحاضر دون الغائب. قال والمختار جوازه <sup>(٣)</sup>

من أجلاف الأعراب خصوصاً من قرب عهده بالاسلام

(١) قال الاسنوي « والرابع ان ورد فيه اذن خاص الخ » أقول قد يفهم من مقابلة هذا القول الرابع للقول الثاني وهو المنع مطلقاً أن الثاني يمتنع عند الاذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لأن أحداً لا يسمعه القول بالمنع من شيء مع اذن الشارع فيه فهذا القول الرابع في الحقيقة لا يقابل الثاني بل هو يوافقه وإنما يقابل ما عداه

(٢) قال الاسنوي « والخامس انه لا يشترط الاذن الخ » أقول لا شك أن السكوت بعد العلم اذن دلالة وإقرار منه صلى الله عليه وسلم فتمين أن يكون مراد هذا القائل أن لا يشترط الاذن صريحاً بل الاذن دلالة فقط ولذلك قال في جمع الجوامع ومثاليها بأذنه صريحاً قيل أو غير صريح قال الجلال بأن سكت من سأل عنه أو وقم منه فان لم يأذن فلا

(٣) قال الاسنوي « والمختار جوازه مطلقاً وان ذلك مما وقم الخ » أقول استدلوا على الوقوع بأنه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فقال « نقتل مقاتلتهم ونسبي ذريتهم » فقال صلى الله عليه وسلم « لقد حكمت فيهم بحكم الله » رواه الشيخان قال الجلال وهو ظاهر في أن حكمه عن اجتهاد اهـ. واستدل أيضاً بقول أبي بكر رضي الله عنه في حديث أبي قتادة الانصاري « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين » فذكر قصته في قتله رجلاً من المشركين وهو يطلب سلبه وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من قتل قتيلاً فله سلبه » وقوله فمقت فمقت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك الثانية فمقت فمقت من يشهد لي ثم قال الثالثة مثله فمقت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مالك أبا قتادة » فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك

﴿ تابع الحاشية ﴾

القتيل عندى فارضه عني فقال ابو بكر جواباً لهذا القائل « لاها الله اذا لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل من الله ورسوله فيعطيك سلبه » فقال عليه الصلاة والسلام « صدق » اه . قال ابن أمير حاج في شرحه على التحرير فان الظاهر ان هذا من أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد وهو بحضرة صلى الله عليه وسلم وقد صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم بتصديقه له في ذلك والحديث في الصحيحين غير ان الحديث الاول انما يدل على وقوع الاجتهاد باذنه صلى الله عليه وسلم فانه انما كان بعد تحكيمه صلى الله عليه وسلم له في بنى قريظة ومن ثمة لما حكم بحكمه المذكور قال له « لقد حكمت بحكم الله » كما تقدم عن الصحيحين وقال له كما في رواية ابن سعد في « الطبقات لقد حكمت بالحكم الذى حكم به من فوق سبع سموات » وفي رواية أخرى في الصحيحين « بحكم الملك » وكلا الروايتين الاوليين يرجح كسر اللام في رواية بحكم الملك . والحديث الثانى على فرض ان ما قاله ابو بكر كان عن اجتهاد منه فهو انما يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه بحضرة صلى الله عليه وسلم والا فالحق ان قول ابى بكر لاها الله اذا لا يعمد الخ لم يكن عن اجتهاد لانه قال بعد ان علم قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل قتيلاً فله سلبه » ولذلك تعلق حق القتال بسلب القتيل اتفاقاً سواء كان هذا شرعاً طاماً كما قال الشافعي رضي الله عنه او اذا وعدة لكونه اماماً كما هو عند الحنفية وقد كان ابو بكر طاماً موقناً انه صلى الله عليه وسلم لا يضع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمة أكد أبو بكر قوله ذلك بالقسم فلم يكن فيه احتمال للخفاء اصلاً عنده حتى يقال كما في التحرير ان أبا بكر كان يعلم لو انه اخطأ رده ولذلك كان الرجوع هو الصواب المختار عند الامكان قبل نوات الحادثة كما سيأتى . واستدلوا على وقوعه للغائب بقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه واستدلوا أيضاً على ذلك بأنه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بنى قريظة لمن كان معه « لا يصلين احد العصر الا في بنى قريظة » فادرك بعضهم الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى نأتيها . وقال بعضهم بل نصلى لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم رواه



البخاري في صحيحه عن ابن عمر . وفي رواية محمد بن اسحاق فأتى رجال من بعد العشاء الأخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يصلين أحد الا في بنى قريظة» فشنغلهم أمر لم يكن منه بد وأبوان يصلوا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتوا بنى قريظة فصلوا العصر بها بعد العشاء الأخيرة فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حدث بهذا الحديث أبو اسحق بن يسار عن معبد بن كعب بن مالك الانصاري . وهذا يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه للغائب اذا تعذر أو يعسر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولذلك قال فالوجه جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم للغائب للضرورة وللحاضر بشرط أمن الخطأ وهو باحد أمرين حضرته كما تقدم لا بى بكر أو اذنه في ذلك كما تقدم في تحكيم سعد بن معاذ في بنى قريظة ولا شك ان هؤلاء الذين اجتهدوا في صلاة العصر تعسر عليهم أو تعذر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم . وقد قال في التقرير على التحرير بياناً للضرورة والظاهر انها انما تتحقق عنه تعسر الرجوع أو تعذره عليه فيحسن تقييده بمن هو بهذا الحال فلا يجوز لمن ليس بها سهولة المراجعة عليه . ثم قصة معاذ الشهيرة في ارساله الى اليمن كذلك ويجوز على القضاة والولاة لحفظ مناصبهم عن استنقاص الرعية لهم اذا رجعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم مما يتعجب من تكلف كتابة بلا تعقب بالرداء . وقد تعقبناه بالرد عليه بان الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم غاية الكمال والجواب عنه بما تقدم ضعيف كما انك علمت أن العلة في جواز اجتهاد الغائب هي ضرورة التعسر أو التعذر وهي ليست خاصة بالقضاة والولاة بل قد تكون في غيرهم كما تقدم في صلاة العصر حين التوجه الى بنى قريظة . وأما الحاضر والمراد منه الحاضر في حضرته عليه الصلاة والسلام كما سيأتى وبقيده الكمال للأمن من الخطأ باحد الامرين المذكورين سابقاً ولذلك قال في مسلم الثبوت والحق أن ترك اليقين الى محتمل الخطأ مختاراً مما يباه العقل قال شارحه فلا يعتبر القياس

مطلقاً وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً<sup>(١)</sup> وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار الامام جوازه مطلقاً<sup>(٢)</sup> وأما الوقوع فنقل عن الأكثرين أنهم قالوا به في حق الغائب لقضية معاذ وأنهم توقفوا فيه في حق الحاضر<sup>(٣)</sup> ومال الى اختياره وكلام المصنف أيضاً مطابق له كما سترفه . اذا علمت ما قلناه علمت أن مانقله المصنف من الاتفاق على جوازه<sup>(٤)</sup> للغائب ممنوع وعبرة الامام أنه جائز بلا

والاجتهاد عند امكان السؤال اهـ أى بدون تعذر ولا تعثر ومن ثمّة كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وسلم الا لضرورة مانعة من السؤال كالغائب البعيد فانه لا يقدر على السؤال قبل فوات الحادثة أو للاذن

(١) قال الاسنوى « ظناً لا قطعاً الخ » أقول قال السبكي ولم يقل احد انه وقع قطعاً اهـ . لكن قال المطار وأورد عليه أى على الاستدلال على الوقوع بحديث سعد بن معاذ من جهة المآثم ان المسئلة علمية وهذا خبر آحاد يفيد ظن الوقوع لا القطع به . وأجيب بان من تتبع ماورد في السنة من ذلك ظفر بما يفيد مجروعه التواتر المعنوى اهـ . وقد علمت ان الخلاف على الوجه الذى نقلوه بمنع وجود التواتر المعنوى أيضاً لان منهم من قال بعدم الجواز مطلقاً ومنهم من قال بالجواز مع التوقف مطلقاً ولو كان هناك من السنة ما هو متواتر ولو معنى لكان القول بعدم الجواز مطلقاً أو بالجواز مع التوقف مطلقاً باطلاً ولم يقل بذلك أحد فالحق ما قاله السبكي انه لم يقل احد انه وقع قطعاً وان المسئلة ظنية لاعلمية كيف والمسئلة اجتهادية كما هو واضح ولا علاقة لها بالاعتقادات

(٢) قال الاسنوى « واختار الامام الجواز مطلقاً » أى بحضرته وغيبته

(٣) قال الاسنوى « وانهم توقفوا في حق الحاضر الخ » المراد منه الحاضر في

حضرته عليه الصلاة والسلام كما صرح به الجلال المحلى

(٤) قال الاسنوى « علمت ان مانقله المصنف من الاتفاق على جوازه الخ »

ولذلك لم يوافق المصنف أحد من قبله أو بعده في نقل الوفاق على ذلك . وقول الاسنوى وعبرة الامام انه جائز الخ بيان لمنشأ غلط المصنف في نقل الوفاق حيث فهم من قول الامام بلا شك انه جائز بلا خلاف وهو غلط لتعريض الامام

شك. ثم استدل المصنف على جوازه<sup>(١)</sup> في حق الحاضرين بأنه لا يمنع أمرهم به أي لا يمنع عقلاً ولا شرماً أن يقول الرسول للحاضرين عنده قد أوحى الى أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به فان ذلك لا يلزم منه محال لا لدانته وهو ظاهر ولا لغيره اذ الاصل عدمه فمن بدعيه فعليه البيان . قوله « قيل عرضة الخ » أي استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك<sup>(٢)</sup> والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلاً . والجواب لا نسلم ان الاجتهاد تعرض للخطأ بعد اذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف أنت مأمور بالاجتهاد وبالعقل به صار آمناً من الخطأ لانه حينئذ يكون آتياً بما أمر به هكذا أجب به الامام واتباعه فتبعمهم المصنف وهو ضعيف لان الاذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه كما ستعرفه بل انما يمنع من التأنيب . والاولى في

#### بوجود الخلاف واختياره الجواز

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على جوازه الخ » أقول المراد بالجواز هنا الجواز العقلي وهو عدم الاستعالة عقلاً كما هو مقتضى الاستدلال بهذا الدليل

(٢) قال الاسنوى « أي استدل المانعون بان الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك الخ » أقول حاصله ان القادر على اليقين في الحكم بتلقيه عنه صلى الله عليه وسلم لا يجوز له ترك ذلك الى ما يحتمل الخطأ ونقول ان كان مراد هذا القائل القدرة عند الامكان قبل فوات الحادثة فنحن نقول به على ما هو الصواب المختار وان كان المراد للقدرة بعد فوات الحادثة وان كان متعسراً او متعذراً قبل فواتها فغير مسلم ولا يصدق عليه مع تعسر الرجوع أو تعذره كذلك انه قادر على اليقين وهذا هو المتعين في الجواب على ما هو الصواب المختار دون ما اعترض به الجلال من انه لو كان عنده وحى في ذلك لبلغه للناس لانه اذا لم يكن عنده وحى ورجعوا اليه قبل فوات الحادثة فمن الجائز أن ينزل الوحي وان لم ينزل انتظره حتى اذا خيف فوات الحادثة اجتهد هو صلى الله عليه وسلم واجتهاده صلى الله عليه وسلم صواب أو خطأ ينبه عليه سريعاً

الجواب ان يقال<sup>(١)</sup> لا نسلم انه قادر على تحصيل النص فانه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء بل يؤمر فيها بالاجتهاد. سلمناه لكن لا نسلم ان ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح . سلمناه لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . قوله « ولم يثبت وقوعه » هو طائد الى المسئلة التي قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغي اعادته الى الغائب ايضاً<sup>(٢)</sup> فانه مع كونه مخالفاً للظاهر فانه مخالف لرأى الاكثرين والذي مال اليه الامام كما تقدم ايضاحه . اذا علمت هذا فنقول اما الوقوع للغائب

(١) قال الاسنوى « والاولى في الجواب ان يقال الخ » أقول اما الاول وهو منع انه قادر على تحصيل النص الخ فلا يفيد جواز اجتهاد غيره صلى الله عليه وسلم في عصره كما هو موضوع المسئلة عند امكان الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم لانه متى امكنه الرجوع وسأل عن الواقعة فان لم يرد فيها وحى وخيف فوات الواقعة يجتهد هو عليه الصلاة والسلام وقد علمت ان اجتهاده نص ايضاً وان ورد وحى حصل النص ايضاً. واما الثانى وهو منع ان ترك العمل بمقتضى الاجتهاد قبيح فلا يفيد ايضاً لما علمت من ان ترك اليقين الى محتمل الخطأ مما ياباه العقل الى آخر ما سبق فهو قبيح عقلاً وشرعاً ايضاً وبهذا تعلم ما فى الثالث وهو قوله لكنه فرع التحسين الخ لانه حينئذ ليس فرع التحسين والتقبيح العقليين الذين يقول بهما المعتزلة فقط بل هو فرع التحسين والتقبيح العقليين والشرعيين ايضاً على ان الحنفية تأولون بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين على ما سبق وهم محتاجون للجواب عن هذا الدليل وهذا الجواب لا يفيدهم فتعين الجواب بما قلناه سابقاً بناء على ما هو الصواب المختار

(٢) قال الاسنوى « هو عائد الى المسئلة قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغي اعادته الى الغائب الخ » أقول عوده للغائب مع كونه مخالفاً لرأى الاكثرين غير صحيح لما قدمناه من قصة معاذ للشهيرة في ارساله الى اليمن ولما وقع في صلاة العصر حين توجهوا الى بنى قريظة فكيف يقال بعد ذلك ان اجتهاد الغائب عند تعذر الرجوع أو تعصره غير ثابت بل هو ثابت ظناً كما قلنا

فدليله قصة معاذ<sup>(١)</sup> لما بعثه الى اليمن واما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذكر أدلة  
القريتين وذكر جوابها كما فعله الامام . فلنذكر مذكره فنقول احتج المانعون  
بوجهين : احدهما ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره عليه الصلاة والسلام لنقل  
وجوانه ان عدم النقل قد يكون<sup>(٢)</sup> لقلته ثم انه معارض بقصة سعد وغيره<sup>(٣)</sup> كما سيأتي .  
الثاني أنهم كانوا يرفعون الحوادث اليه ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها  
له . وجوابه أن الرفع قد يكون<sup>(٤)</sup> لسهولة النص أولانه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء .

(١) قال الاسنوي « فدليله قصة معاذ الخ » أقول قد علمت ان قصة معاذ  
انما تعيد جواز الاجتهاد ووقوعه من غيره صلى الله عليه وسلم في عصره عند  
تمسر الرجوع اليه أو تمذره لا مطلقا

(٢) قال الاسنوي « وجوابه ان عدم النقل قد يكون الخ » أقول متى سلم  
انه لم ينقل ولا ثبوت الا بالنقل كان ذلك تسليما لانه لم يثبت بالدليل فكان القول  
به بالنسبة للحاضر المتمكن من الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم قولا بلا دليل  
فلا يعول عليه

(٣) قال الاسنوي « ثم انه معارض بقصة سعد وغيره الخ » أقول الذي  
سيأتي هو تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة وعمر بن العاص وعقبة بن عامر  
ليحكم بين رجلين وقد علمت ان ذلك كان بأذن النبي صلى الله عليه وسلم وأمره  
وهذا مما لا يصح ان يقع فيه خلاف لان الرغبة مما اذن فيه الشارع الى غيره  
حرام ولان الاصابة حينئذ مقطوعة

(٤) قال الاسنوي « وصوابه ان الرفع قد يكون الخ » وأقول اذا كان الرفع  
لسهولة النص علم انه لا يجوز الا عند تمسر الرجوع أو تمذره وذلك انما هو  
في غير الحاضر في حضرته صلى الله عليه وسلم واما أنهم لم يظهر لهم الاجتهاد فلا  
يفيد لانهم متى لم يتعسر أو يتعذر عليهم الرجوع امكن تحصيل النص اما بالوحي  
أو باجتهاده صلى الله عليه وسلم الذي هو وحي أو بمنزلة الوحي فلا يجوز المدول  
عنه فلا يجوز الاجتهاد للحاضر في حضرته صلى الله عليه وسلم

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين : أحدهما تحكيم سعد بن معاذ <sup>(١)</sup> في بني قريظة وصرو بن العاص وعقبة بن عامر ليحكم بين رجلين . وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد <sup>(٢)</sup> فلا يجوز التمسك به إلا في مسألة عملية وهذه المسألة لا تتعلق لها بالعمل . الثاني قوله تعالى ( وشاورهم في الأمر ) وجوابه أن ذلك كان في الحروب <sup>(٣)</sup> ومصالح الدنيا لا في أحكام الشرع . قال :

(١) قال الاسنوي « أحدهما تحكيم سعد بن معاذ الخ » أقول قد علمت أن هذا إنما يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه بأمره وأذنه عليه الصلاة والسلام وأن هذا لا يصح أن يكون موضع خلاف لما قلناه

(٢) قال الاسنوي « وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد الخ » أقول قد علمت أن المسئلة ظنية لا علمية وأنه لا قائل بأنها علمية فهذا الجواب لا يفيد بل الجواب الصحيح أن هذا الدليل إنما دل على جواز الاجتهاد ووقوعه بعد الاذن والأمر به وهذا مما لا خلاف فيه فلا يدل على المدعى في موضع الخلاف وهو الوقوع مطلقاً في الحاضر

(٣) قال الاسنوي « وجوابه أن ذلك كان في الحروب الخ » أقول أي وكان مما لم ينزل فيه وحى والمراد بمصالح الدنيا ما يتعلق بما اعتادوه بالتجربة من نحو تأييد النخل ونحوه وهذا الجواب أيضاً لا يفيد الجواز والوقوع مطلقاً وإنما يفيد ذلك عند الاذن والأمر بالاجتهاد والمشاورة إنما كانت كذلك ويشهد لذلك قصة سعد بن معاذ وسعد بن عباد حين استشارهما فيما يتعلق بإعطاء ثمار المدينة لفظفان فأنهما قالاه أن كان عن وحى الخ فكان ذلك بعد استحضارهما وأخذ رأيهما وبعد أن علمنا منه صلى الله عليه وسلم أن ذلك كان عن رأى رأى لمصاحبة الانصار فاشارا عليه بمدم الاعطاء وصوب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيهما كما هو معروف في القصة . وعلى ذلك فالآية لا تدل على جواز الاجتهاد ووقوعه مطلقاً كما هو المدعى فتلخص من هذا أن جواز الاجتهاد ووقوعه إنما ثبت ظناً للغائب عن حضرته صلى الله عليه وسلم عند تعمرو أو تعمدر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولا فرق في ذلك بين القضاة والولاة وغيرهم وفي الحاضر في حضرته عليه السلام

« الثالثة لا بد له أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام والاجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا حاجة الي الكلام والفقهاء لانه نتيجه » أقول شرط الاجتهاد<sup>(١)</sup> كون المكلف متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية ولا يحصل هذا التمكن الا بمعرفة أمور أحدها كتاب الله تعالى<sup>(٢)</sup> ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الامام وغيره

انما ثبت جواز الاجتهاد ووقوعه اذا كان باذنه وأمره واما ما عدا ذلك فلم يقيم عليه دليل أصلا يفيد انقطع أو يفيد الظن فالقول به قول بلا دليل فلذلك كان للصواب المختار ما قلناه نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرط الاجتهاد الخ » أشار بذلك الى ان ما ذكره

المصنف هي الشروط التي بها يتحقق كون المجتهد مجتهدا

(٢) قال الاسنوى « أحدها كتاب الله تعالى الخ » أقول أى بعد

صحة ايمانه فانه شرط فى كل عبادة والاجتهاد عبادة فانه تارة يكون فرضاً عينيا على المجتهد المسئول عن حكم عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل السؤال من غيره وفي حق نفسه ان احتاج هو للعمل . وتارة يكون فرضاً على الكفاية عند عدم خوف فوت الحادثة وتم مجتهد غيره يتمكن السائل من السؤال منه فيأمنون بتركه جميعاً ويسقط عن ذمة الكل بفتوى أحدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر ان فتوى من أفتى خطأ لان ظن هذا الآخر لا يكون حجة على من أفتى مع ان ظن هذا المجتهد الآخر يحتمل الخطأ مثل من أفتى فلا يمنع العمل ولا يجب على هذا الآخر التنبيه على خطأ من أفتى . وتارة يكون مندوباً كلاجتهاد قبل حدوث الحادثة الغير المعلومه . فم تارة يكون حراما اذا كان فى مقابلة قاطع من نص او اجماع اسكن هذا فى الحقيقة ليس اجتهادا ولا يصدق حد الاجتهاد عليه لان من شرط تحققه ان لا يخالف قاطعا . ثم المجتهد على قسمين : مجتهد مطلق وهو من له قدرة الاجتهاد فى كل حادثة اتفقت . ومجتهد فى البعض والكلام هنا فى المجتهد المطلق وكيف لا يكون عبادة وهو استخراج حكم الله من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس

بل يشترط أن يعرف منه ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة آية كما قاله الامام قال ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل يكفي أن يكون طارفا بمواقفه حتى يرجع اليه في وقت الحاجة . والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام<sup>(١)</sup>

فلا بد حينئذ من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبليغ الاحكام وسائر صفاته من القدرة والارادة والكلام وغيرها من صفاته تعالى التي يجب اعتقادها تفصيلا أو اجمالا ولو بالادلة الاجالية فلا يجب معرفة ذلك بالادلة التفصيلية المذكورة في علم الكلام بأن يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين . نعم اذا كان طارفا بذلك كان اكمل لكنه ليس بشرط والمراد معرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لانه أساس الاحكام

(١) قال الاسنوى « والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام الخ » اقول قال في جمع الجوامع ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون اه : والمراد بمتعلق الاحكام بفتح اللام ما تتعلق به لدلالته عليها فلم يقدروا ذلك بمقدار معين . ونقل السعد في التلويح عن الغزالي انه لا بد أن يعرف المجتهد الكتاب أى القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشريعة أما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان وأما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى ( أو جاء أحد منكم من الغائط ) أن المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجس من الحي اه . ولا شك ان هذه المرادات لا تعرف بغير ممارسة أدلة الشرع الا أنه يكفي ممارسة الممظم فتأمل كذا قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع . وقال في فواتح الرحموت ثم معرفة الكتاب ليست شرطا بل القدر الذي له تعلق بالاحكام والى تقديره أشار أى صاحب مسلم الثبوت بقوله وقيل بقدر خمسمائة آية اه . وقال الغزالي في المستصفى فان قيل متى يكون محيطا بمدارك الشرع وما تفصيل العلوم التي لا بد منها في تحصيل منصب الاجتهاد قلنا انما يكون متمكنا من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للاحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة للاحكام كما فصلناها أربعة



من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان المجتهدين متفاوتون في استنباط الاحكام من الآيات لاجرم أن القبرواني في المستوعب نقل عن الشافعي أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الامام<sup>(١)</sup> من وجهين. الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(٢)</sup> ولا يشترط أيضاً

الكتاب والسنة والاجماع والعقل . وطريق الاستماریتم بأربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة في الوسط فهذه ثمانية فلنفصلها وننبه فيها على دقائق أهمها الاصوليون . أما كتاب الله عز وجل فهو الاصل ولا بد من معرفته ونحفظ عنه بامرین . أحدهما لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الاجكام منه وهو مقدار خمسمائة آية. الثاني لا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواقفها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج اليها في وقت الحاجة اهـ . ومن هذا تعلم أن هؤلاء جميعاً متفقون على انه لا يشترط معرفة كل القرآن وآيات الاحكام متميزة عن غيرها لا تحتاج في معرفتها وتميزها عن غيرها من آي القصص الى اجتهاد واما الآيات المتعلقة بالمواظ وأحكام الآخرة وغيرها مما لا تتعلق بالاحكام فلا يلزمه معرفتها

(١) قال الاسنوى « وهو مخالف لكلام الامام الخ » أقول أي ما قاله القبرواني في المستوعب يخالف كلام الامام من جهة اشتراط الحفظ وقد علمت انه لا يشترط الحفظ بل يكفي معرفة المواضع ومن جهة اشتراط جميع القرآن وقد علمت انه لا يشترط فليس ما قاله القبرواني مخالفاً لكلام الامام فقط بل هو مخالف لكلام اكثر الاصوليين ممن تقدمه ومن تأخر عنه ولذلك لم يعول عليه صاحب جمع الجوامع وغيره ممن تأخر عن الاسنوى لافرق بين الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوى « الثاني السنة الخ » أقول أي يعرف السنة متناً فيعلم معناه وطريق تأويله وسنداً بأن يعلم تواترها او شهرتها والسند الذي رويت به أحاداً مع العلم بحال الرواة ولو بالنقل عن أئمة الشأن فلا يشترط معرفته بنفسه بملازمته أولى الشأن . قال في جمع الجوامع وشرحه وبكفي في الخبرة بحال الرواة في زماننا الرجوع الى أئمة ذلك من المحدثين كالامام احمد والبخاري ومسلم وغيرهم

فيها الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدم . الثالث الاجماع فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها <sup>(١)</sup> حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالي بل طريقه كما قاله الامام أن لا يفتي الا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين أو يغاب على ظنه أنها وافعة متولدة في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها

فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح لتمذرهما في زماننا الا بواسطة وهم أولى من غيرهم اهـ . وانما اشترط معرفة السند على وجه ما ذكر ليميز عنده الصحيح من السقيم ودرجات الصحيح وبدون ذلك لا يظهر مأخذ الحكم وقدر بعضهم المقدار الذي تدور عليه اكثر الاحكام من السنة بألف ومائتي حديث . وقال الغزالي في المستصفي وأما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق بالاحكام وهي وان كانت زائدة على ألف فهي محصورة وفيها التحقيقات المذكورات ولا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاحاديث بالمواظ وأحكام الآخرة وغيرها . الثاني لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الاحاديث المتعلقة بالاحكام كسنة ابي داود ومعرفة السنن لاحمد البيهقي أو أصل وقعت العناية فيه بمجمع الاحاديث المتعلقة بالاحكام ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل

(١) قال الاسنوي « والثالث الاجماع فينبغي ان يعرف المسائل المجمع عليها الخ » أقول قال الامام السبكي والد صاحب جمع الجوامع ويعتبر لا يقص الاجتهاد لا لكون الاجتهاد صفة المجتهد كونه خبيراً بمواقع الاجماع كي لا يخرقه فانه اذا لم يكن خبيراً بمواقفه قد يخرقه وخرقه حرام كما تقدم لا اعتبار به وانما قال ذلك الامام هذا الذي قاله لان العالم قد يكون متيسراً للاجتهاد ومتصفاً به مع عدم خبرته بمواقع الاجماع فجعله الخبرة بذلك شرطاً في الاجتهاد بالفعل لا بالتصاف بالاجتهاد وغیره جملة شرطاً في كون المجتهد مجتهداً ومراده انه شرط في كونه مجتهداً اجتهاداً صحيحاً والخطب في ذلك سهل

خوض . الرابع القياس <sup>(١)</sup> فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لانه قاعدة الاجتهاد والموصول الى تفاصيل الاحكام التي لاحصر لها . الخامس كيفية النظر فيشترط أن يعرف شرائط الحدود <sup>(٢)</sup> والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واسقنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره . السادس علم العربية <sup>(٣)</sup> من اللغة والنحو

(١) قال الاسنوى « الرابع القياس الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه فقيه النفس أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لان غيره لا يتأني له الاستنباط المقصود بالاجتهاد وان انكر القياس فلا يخرج بانكاره عن فقاهاة النفس وقيل يخرج فلا يعتبر قوله . وثالثها الا الجلى أي فيخرج بانكاره لظهور وجوده اه . وهذا يقتضى انه لا يشترط في كونه مجتهداً معرفة القياس لان منكر القياس كداود الظاهري مجتهد ومنكره لا يعنى به ولا يهتم بمباحثه وعلى ذلك فعدم معرفة القياس شرطاً في تحقق الاجتهاد مبنى على ما هو الحق من القول بالقياس لانه قاعدة الاجتهاد كما قال الاسنوى كيف ولولا القياس ما اتسم نطاق الفقه ولتفاوت أقدام الرجال في الاقدام على استنباط الاحكام كيف وشرط المجتهد معرفة الكتاب بعمانيه لغة وشرعية وان معرفته شرعية بان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام كما قدمناه عن السعد نقلاً عن الغزالي وليست المعاني المؤثرة في الاحكام الا العلل التي عليها يدور القياس

(٢) قال الاسنوى « الخامس كيفية النظر فيشترط ان يعرف شرائط الحدود الخ » أقول ما قدمه من الكتاب والسنة والاجماع والقياس تسمى المدارك الاربعة المميزة للاحكام وطريق الاستثمار ثم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متமான وأربعة في الوسط كما قدمناه عن الغزالي فهذا الخامس أحد العلمين الذي هو المقدمة الاولى وهو معرفة نصب الادلة وشروطها التي بها تصير البراهين والادلة منتجة بان يعلم أقسام الادلة وأشكالها وشروطها فيعلم ان الادلة ثلاثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت أدلة بوضع الشارع ووضعية وهي العبارات اللغوية

(٣) قال الاسنوى « السادس علم العربية الخ » أقول وهذا هو ثاني الملمين

والنصريف لان الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افراداً وتركيباً ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والجاز والاطلاق والتقييد وغيره مما سبق . ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط<sup>(١)</sup> معرفة الكتاب والسنة فان معرفتهما مستلزمت

الذى هو المقدمة الثانية

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط الخ » أقول يؤيد هذا الذى قاله الاسنوى ما قدمناه عن السعدى التلويح نقلاً عن الغزالى من انه لا بد أن يعرف المجتهد الكتاب أي القرآن بان يعرفه بما فيه لغة وشريعة الى آخر ما قدمنا من أن معرفة معانيه لغة تقتدر الى اللغة والصرف والنحو الخ لكن قد علمت مما قدمناه ان المجتهد انما يكون متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للاحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار ومعرفة المدارك المثمرة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس هي الشرط المقصود ولتوقفها على معرفة كيفية الاستثمار وتوقف معرفة الكيفية على تلك العلوم صرحوا باشتراطها تفصيلاً والا فاشترط ان يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثمارها واستنارة بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيرها تتضمن جميع الشروط فمنهم من اكتفى بذلك الشرط لتضمنه كل الشروط فغير بما ذكرنا ومنهم من نص على معرفة المدارك الاربعة واجمل ما عداها كصاحب مسلم الثبوت فقال وشرطه مطلقاً بعد صحة ايمانه ولو بالدلة الاجالية - معرفة الكتاب وقيل بقدر خمسمائة آية والسنة متنا قيل التي يدور عليها العلم الف ومائتان وسندا ولو بالنقل عن أئمة الشأن ومواقع الاجماع وان يكون ذا حظ وافر مما تصدى له هذا العلم أى علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثاً لكن المدون سابق . وفصل ذلك شارحه فقال لان طرق استخراج الاحكام انما تبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة اه . ولاشك ان التفصيل على الوجه الذى سلكه المصنف أحسن لما فيه من زيادة البيان

لمعرفة العربية بالضرورة . السابع معرفة الناسخ والمنسوخ <sup>(١)</sup> ثلثا يحكم بالمنسوخ المتروك . الثامن حال الرواة <sup>(٢)</sup> فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لأن الأدلة لا اطلاع لنا عليها إلا بالنقل فلا بد من معرفة النقلة وأحوالهم لمعرفة المنقول الصحيح من الفاسد . قال الامام والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتمذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الأئمة كالبخاري ونحوه قال فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للجهتد علم أصول الفقه . قوله « ولا حاجة » أي لا يحتاج المجتهد « الى علم الكلام » لا مكان استفادة الاحكام الشرعية <sup>(٣)</sup> من دلائلها لمن جزم بحقية الاسلام على سبيل

(١) قال الاسنوي « السابع معرفة الناسخ والمنسوخ الخ » أقول هذا السابع هو أحد العلمين المتضمنين كما ذكره الغزالي في المستصفى قال فيه لا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بأية أو حديث ينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ وهذا يعلم الكتاب والسنة اهـ

(٢) قال الاسنوي « الثامن حال الرواة الخ » أقول هذا الثامن هو ثلثي العلمين المتضمنين وهو يختص بالسنة ويكفى فيه ان كل حديث يفتى به ان كان مما قبلته الامة فلا حاجة به الى النظر في اسناده وان خالفه بعض العلماء ينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم وهذا الشرط يدخل في معرفة السنة من حيث السند كما قدمناه ولكن من نظر الى ان المقصود بالاستدلال هو المتن جعل هذا شرطاً متمازياً لكل وجهه

(٣) قال الاسنوي « لا مكان استفادة الاحكام الشرعية الخ » ومثله في جم الجوامع وأقول قد علمت مما قدمناه أن الايمان شرط في كل عبادة وأن الاجتهاد عبادة فلا بد في صحته من الايمان ولو بالأدلة الاجمالية فلا يكون من جزم بحقية الاسلام على سبيل التقليد مؤمناً وكيف يمكن الجزم المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض بواسطة التقليد والمقلد لادليل عنده أصلاً كما قدمناه ولذلك قال الغزالي في المستصفى قالوا لا بد أن يعرف حدوث العالم وافتقاره الى محدث .

التقليد ولا الى التفاريع الفقهية أي مما ولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لانه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطاً فيه والا لزم توقف الاصل موصوف بما يجب له من الصفات منزّه مما يستحيل عليه وانه متعبدعباده ببعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وليكن طارفاً بصدق الرسول والنظر في معجزاته والتحقيق في هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم اذ به يصير مسلماً والاسلام شرط المفتى لاحالة فاما معرفته بطرق الكلام والادلة المحررة على عاداتهم فليس بشرط أيضاً لذاته لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ مرتبة الاجتهاد في العلم الا وقد قرع سمعه أدلة خاق العالم وأوصاف الخالق وبعثة الرسل واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله وذلك محصل المعرفة الحقيقية مجاوز بصاحبه حد التقليد وان لم يمارس صاحبه صنعة الكلام فهذا من لوازم منصب الاجتهاد حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول وأصول الايمان لجاز له الاجتهاد في الفروع اهـ . فانت ترى أن الغزالي جعل الاعتقاد الجازم عن دليل من لوازم منصب الاجتهاد وانه لا يمكن أن يكون المجتهد مقلداً ولكنه قال لو تصور مقلد محض الخ وهذا منه ومن غيره يحتمل أن يكون المراد فرض ذلك ولكنه لا يتصور أصلاً اذ المقلد المحض لا يتصور منه اقامة الدليل والنظر حتى يتصور منه تصديق الرسول وأصول الايمان . والايان علم واذهان مطابق عن دليل ويحتمل أن يكون مبنيّاً على أن الاعتقاد الجازم من المقلد كاف في الايمان وهذا خلاف الحق ومخالف لقوله تعالى ( فاعلم أنه لا اله الا الله ) ولما عليه المحققون من علماء الكلام كيف والاجتهاد كما قدمناه استخراج حكم الله تعالى من كتابه وسنة رسوله فلا بد من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبليغ الاحكام وسائر صفاته من القدرة والارادة والكلام والحكمة ونحوها ومن صرح بذلك صاحب الفواتح في شرحه على المسلم وكيف يقول أحد ان المقلد مؤمن والمعرفة واجبة بالاجماع والنظر الموصل اليها واجب بالاجماع . ويرده نصوص الكتاب والسنة على ما هو مفصل في كتب الكلام كالموافق والمقاصد وشرحيهما فاعرف الحق ولا تقلد في دينك فان التقليد في

على الفرع وهو دور . وشرط الامام أن يكون عارفاً بالدليل العقلي <sup>(١)</sup> كالاستصحاب وطارفاً بأننا مكلفون به وأمله المصنف قال في المحصول والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن <sup>(٢)</sup> دون فن بل في مسألة دون مسألة خلافاً لبعضهم . قال :

الايمان من أكبر المصائب عند العاقل

(١) قال الاسنوي « وشرط الامام أن يكون عارفاً بالدليل العقلي الخ » أقول ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه في صفة المجتهد العارف بالدليل العقلي أي البراءة الأصلية والتكليف به في الحجية كما تقدم ان استصحاب المصنف الأصلي حجة فيتمسك به إلى أن يصرف عنه دليل سمي اه . والغزالي في المستصفى بعد أن عد العقل من المدارك المتعبرة التي يشترط معرفتها قال وأما العقل فنحن به مساند النفي الأصلي للأحكام فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال وعلى نفي الأحكام عنها من صور لانهاية لها ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص فيأخذ في طلب النصوص وفي معنى النصوص الإجماع وأفعال الرسول بالإضافة إلى ما يدل عليه العقل على الشرط الذي فصلناه اه

(٢) قال الاسنوي « قال في المحصول والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن الخ » أقول قد اختلف العلماء في تجزؤ الاجتهاد بأن يكون مجتهداً في بعض المسائل دون بعض ويتفرع عليه اجتهاد من له معرفة في نصوص فرائض للسهم والآثار الواردة فيها في الفرائض فقط دون غيرها من الأحكام فالأكثر قالوا نعم يتجزأ الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي والكمال بن الهمام وبلوح رضا صاحب البديع به أيضاً وهو الاشبه بالصواب . وقيل لا يتجزأ وتوقف ابن الحاجب . واستدل الاكثرون بأن ترك العلم الحاصل عن دليل إلى التقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المقول فلا يلتفت إليه كيف وفي التقليد ريب عند المقلد هل اعتقاده مطابق للواقع أم لا والاعتقاد عن دليل خال عن

## الفصل الثاني

### في حكم الاجتهاد

« اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكماً معيناً وعليه دليل قطعي أو ظني والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه أن في الحادثة حكماً معيناً عليه إمامة من وجدها أصاب ومن فقدتها أخطأ ولم يأثم لأن الاجتهاد مسبق بالدلالة لانه طلبها والدلالة متأخرة عن الحكم فلا تحقق الاجتهاد ان لاجتمع النقيضان ولانه قال عليه الصلاة والسلام « من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر » قيل لو تعين الحكم فالخالف له لم يحكم بما أنزل الله فيفسق ويكفر لقوله تعالى ( ومن لم يحكم الخ ) قلنا لما أمر

هذا الرب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » واستدلوا أيضاً بقوله صلى الله عليه وسلم « استفت نفسك وان أفتاك المفتون » ففى هذا دلالة على ترجيح اجتهاد الانسان على اجتهاد غيره حيث أمر بالاستفتاء من نفسه . واستدلوا ثانياً بأن المجتهد في البعض يعرف حكم ذلك البعض عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله تعالى فيجب عليه اتباعه ولا يسوغ ان يتركه لقول أحد فان كل مكلف انما هو مأمور باتباع قول الله وقول رسوله عند القدرة على ذلك وعند العجز عن ذلك مأمور باتباع غيره باعتبار انه حاك عن الله ورسوله واذا علم بنفسه حكم الله تعالى من قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم فقد ظن ان كل ما خالفه يخالف حكم الله تعالى فيحرم عليه اتباعه ولا شك ان من له حسن أدب باحكام الله لا يتعدى عن هذا الاصل واستدلوا أيضاً بأن بعض الصحابة افترأ ببعض المسائل وفي بعضها احتاجوا الى الغير فاما للتعارض أو نحوه من الموانع والافه من دلائل تجزيء الاجتهاد كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام وهناك ادلة أخرى مذكورة في المطولات وعلى كل حال فالحق جواز التجزيء كما قال الامام الرازي وغيره



بالحكم بما ظنه وان أخطأ حكم بما أنزل الله . قيل لو لم يصوب الجيم لما جاز نصب المخالف وقد نصب أبو بكر زبدآ . قلنا لم يجوز تلوية المبطل والمخطيء ليس بمبطل » أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً <sup>(١)</sup> بل الحق فيها واحد

(١) قال الاسنوى « أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً الخ » أقول الحق ان المصيب من المجتهدين الباذلين جهدهم في العقليات واحد لان الدليل العقلي القطعي المركب من المقدمات الضرورية او من المقدمات النظرية المنتهية الى المقدمات الضرورية يفيد قطعاً اعتقاداً جازماً بالنتيجة مطابقاً للواقع لا يحتمل النقيض فلو كان كل مجتهد في العقليات مصيباً وتمسك كل واحد بالدليل العقلي المذكور وكانت نتيجة كل من الدليلين نقيض نتيجة الآخر لزم اجتماع النقيضين في الواقع ونفس الامر فيكون كل من قدم العالم وحدوثه مطابقاً للواقع واجب الحصول فيه مع استحالة وقوع نقيضه فيلزم أن يكون كل من اتقدم والحدوث واجب الوقوع في الواقع مستحيل الوقوع فيه وهذا باطل ببداهة العقل . والجاحظ لم يخالف في كون المصيب واحداً وانما قال المخطيء غير آثم . وخلاف العنبري وقوله ان كل مجتهد مصيب ولو في العقليات غير معقول ولذلك أولوه أيضاً بأن مراده ما أراد الجاحظ ولذلك قال الاسنوى وقال العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب اي لا آثم عليه اي فهم لا يقولان انه مصيب على معنى أنه أصاب الحق بل على معنى انه فقد الحق واخطأ ولم يآثم ولذلك قال السكال بن الهمام في تحريره العقليات ما لا تتوقف على سماع كحدوث العالم ووجود موجدته تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من مجتهديهما واحد اتفاقاً وهو الذي طابق اجتهاده الواقع فاصابه الحق لعدم امكان وقوع النقيضين في نفس الامر والمخطيء منهم ان اخطأ فيها بنفى ملة الاسلام كلا أو بمضا فكافر آثم مطلقاً اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد عند المعتزلة بعد البلوغ وقبله أيضاً بعد تأهله للنظر وبشرط البلوغ عند من أسلفنا من الحنفية كفخر الاسلام اذا أدرك مدة التأمل وقدرها مفوض الى الله تعالى ان لم يبلغه مسم ومطلقاً أدرك مدة التأمل أم لا ان بلغه السمع وبشرط بلوغ السمع اياه عند الاشعرية وبخاري الحنفية وهو المختار لان حقيقة ملة الاسلام ايبين من النهار لا مجال لنفيها بالاجتهاد

فن أصابه أصاب ومن فقدته أخطأ وأثم . وقال العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب أى لا اثم عليه وهما مجوجان بالاجماع كما نقله الآمدي . وأما المجتهدون في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد أو الكل مصيبون فيه خلاف مبني كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم

ولا غيره والاجتهاد إنما يكون فيما فيه خفاء وضوض والمماندة مكبرة فيها وإن كان ما أخطأ فيه غير ملة الاسلام من المسائل الدينية كالقول بخلق القرآن وبعدم ارادة الله تعالى للشر فبتدع آثم لا كافر . ثم قال وقال الجاحظ لا اثم على مجتهد ولو كان الاجتهاد في تقي الاسلام وان كان تقيه اجتهدا ممن ليس مسلما ويجري على الثاني في الدنيا أحكام الكفار وهو أي تقي الاثم هو مراد العنبري بقوله المجتهد في العقليات مصيب والا لو لم يكن مراده هذا بل أراد وقوع معتقده في نفس الامر اجتمع النقيضان في شيء واحد بتقدير اختلاف المجتهدين في القضايا العقلية كالقدم والحدوث في اعتقاد قدم العالم وحدوثه في نفس الامر فخرج عن المعقول لأن النقيضين لا يكونان حقين في نفس الامر هذا ما مشى عليه الآمدي وغيره وتقي السبكي أن يكون اراد تقي الاثم فان ذلك مذهب الجاحظ بلا زيادة بل أراد ان ما يؤدي اليه اجتهداه فهو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الامر أم لا ووافقه الكرماني على هذا وتمعبه التفتازاني بان الكلام في العقليات التي لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديما وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها ثم قال السبكي ثم قيل انه صمم في العقليات حتى يشمل أصول الديانات وان اليهود والنصارى والمجوس على صواب وهذا ما ذكر القاضي في التقريب انه المشهور عنه وقيل أراد أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها الى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الافعال . وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فان في هذا الموضع ان الحق فيما بقوله أهل الاسلام حكاه صاحب القواطع ثم قال وينبغي أن يكون التأويل على هذا الوجه لاننا لا نظن أن أحداً من هذه الامة لا يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس وأن قولهم باطل قطعاً ولان الدلائل

معين أم لا وفيه أقوال كثيرة ذكرها الامام واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها أعني الامام فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لائن فيها على

القطعية قامت لاهل الاسلام في بطلان قول هؤلاء الفرق والدلائل القطعية توجب الاعتقاد القطعي فلم يكن بد من القول بانهم ضالون مخطئون قطعاً اه مختصراً من التحرير وشرحه التقرير والذي عول عليه السبكي وشرحه موافق لما جرى عليه الاسنوى حيث قال المصيب من المختلفين في العقليات واحد وهو من صادف الحق فيها لتعينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل ونافي الاسلام كله أو بعضه كنافي بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مخطيء آثم كافر لانه لم يصادف الحق . وقال الجاحظ والعنبري لا يآثم المجتهد في العقليات المخطيء فيها للاجتهاد وقيل مطلقاً وقيل ان كان مسلماً فهو عندهما مخطيء غير آثم وقيل زاد العنبري على نفى الاثم كل من المجتهدين فيها مصيب وقد حكى الاجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما . وعلى كل حال فقد علمت ان الجاحظ لا يخالف في أن المصيب في العقليات واحد انما يقول ان المخطيء غير آثم ولو فيها ينفي ملة الاسلام وان كانت أحكام الكفر تجري عليه في الدنيا ومتى كان الجاحظ قائلاً بان من يخطيء وينفي ملة الاسلام كلا أو بعضاً كافر في أحكام الدنيا كان موافقاً على ان هذا مخطيء وكافر في الاحكام العملية في هذه الدار وأما كونه بعد ذلك آثماً كما يقول غيره أو غير آثم كما يقول هو فهو من احكام الآخرة والحكم فيها لله وحده يوم يقوم الناس لرب العالمين يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله وأنا على يقين بانك أيها الناظر بعد هذا الذي سمعته لا تشك في أن شرط المجتهد أن يكون مؤمناً ايماناً علمياً بالبرهان ولو اجمالاً وان المقلد لا علم له فلا ايمان له والله الموفق . ودعوى ان ذلك يستلزم تكفير أكثر عوام المسلمين باطله مخالفة للواقع لان الدليل الاجمالي مركز في عقول جيم العوام وان عجز بعضهم عن التعبير عنه أو عن تنسيقه على الطريقة المنطقية هذا لا يضر كما سبق

قولين : أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى<sup>(١)</sup> فيها تابع لظن المجتهد وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وهم الاشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة . واختلف هؤلاء فقال بعضهم

(١) قال الاسنوي « اختلف العلماء في الواقعة التي لانص فيها على قولين أحدهما انه ليس لله فيها حكم معين بل حكم الله تعالى فيها الخ » أقول وحاصل ما قاله انه جعل الخلاف أولاً على قولين : أحدهما القول بأن حكم الله تابع لظن المجتهد وأن أصحاب هذا القول يقولون أن كل مجتهد مصيب ونسبه للاشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة وان هؤلاء بعد ان اتفقوا على أن كل مجتهد مصيب اختلفوا فبعضهم قال لا بد ان يوجد في الواقعة حكم لو فرض وحكم الله فيها بحكمكم لم يحكم الا بهذا الحكم أي وذلك الحكم تابع لظن المجتهد وقال بعضهم لا يشترط أن يوجد في الواقعة حكم لو حكم الله بحكمكم لم يحكم الا به بل حكم الله تابع لظن المجتهد بدون هذا الشرط . والقول الثاني انه له تعالى في كل واقعة حكماً معيناً وهؤلاء مع اتفاقهم على ان لله في كل واقعة حكماً معيناً اختلفوا على ثلاثة أقوال : أحدها انه تعالى لم ينصب على هذا الحكم المعين دليلاً ولا اشارة بل هو كدفعين يثمر عليه الطالب بطريق الصدفة والاتفاق والقول الثاني انه تعالى نصب عليه اشارة وهذا الفريق اختلفوا فقال بعضهم ان المجتهد لم يكلف باصابتة خلفائه وغموضه فلذلك كان الخطي فيه معذوراً مأجوراً ونسب لكافة الفقهاء ونسب للشافعي وابي حنيفة . وقال البعض الآخر انه مأمور بطلبه اولاً فان أخطأ وغلب على ظنه آخر تعين التكليف الى آخره . القول الثالث ان عليه دليلاً قطعياً والقائلون به اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه لكن اختلفوا فقال الجمهور ان الخطي فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه . وقال بشر المريسي بالتأثم والاصم بالنقض . والذي ارتضاه الامام وذهب اليه مذهبه انه ان لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً عليه دليل ظني وان الخطي معذور وان القاضي لا ينقض قضاؤه وان المصنف تابعه على اختياره وزاد عليه ما ادعى الى آخر ما قال . وقال في جمع الجوامع وشرحه اما المسئلة التي لا قاطع فيها من

لا بد أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم الا به وهذا هو القول بالاشبه . وقال بعضهم لا يشترط ذلك . والقول الثاني أن له تعالى في كل واقعة حكما معيناً وعلى هذا فثلاثة أقوال : أحدها وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين

مسائل الفقه فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو يوسف ومحمد صاحب ابني حنيفة وابن سريج كل مجتهد فيها مصيب . ثم قال الاولان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله في حقه وحق مقلده . وقال الثلاثة الباقر هنالك ما أى فيها شيء لو حكم الله فيها لكان به أي لكان بذلك الشيء ومن ثم أى ومن هنا وهو قولهم المذكور أى من أجل ذلك قالوا أيضا فيمن لم يصادف ذلك الشيء أصاب اجتهاداً لا حكماً وابتداء لا انتهاء فهو مخطئ حكماء وانتهاء والصحيح وفاقاً للجمهور ان المصيب فيها واحد والله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه بل هو كدفين يصادفه من شاء الله والصحيح ان عليه أمانة وانه أي المجتهد مكلف باصابتة أي الحكم لا مكانها وقيل لا لعموضه وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يأثم لعدم اصابته المكلف بها أما الجزئية التي فيها قاطع من نص أو اجماع واختلاف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقاً وهو من وافق ذلك القاطع وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيها وهو بعيد ولا يأثم المخطئ فيها بناء على ان المصيب واحد على الاصح لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح ومتى قصر مجتهد في اجتهاده اثم وفاقاً لتركه الواجب عليه من بذله وسمعه فيه اه . فانت ترى ان الاسنوي تبعاً للامام جعل القائلين بانه ليس لله تعالى في الواقعة التي لانص فيها حكم متفقين على ان حكم الله تابع لظن المجتهد وان كل مجتهد مصيب ونسب للاشعري والقاضي والمذكورين معهما وجعلهم فريقين فريقاً اشترط ان يوجد في الواقعة شيء لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم الا به ومقتضى جعلهم متفقين على ان الحكم تابع لظن المجتهد ان ما ظنه المجتهد هو حكم الله تعالى سواء صادف الحكم الذي شرطوا وجوده ولو حكم الله في الواقعة بحكم لكان

حصل الحكم من غير دلالة ولا اشارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن وجده فله أجران ومن أخطأ فله أجر . والقول الثاني عليه اشارة أي دليل غني والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد باصابتة خلفائه وضموضه

به أو لم يصادفه وفريق لم يشترط ذلك ومقتضى قول صاحب جمع الجوامع ان الاشعري وأبا يوسف ومحمداً وابن مريج بعد أن اتفقوا على أنه لا حكم لله في تلك الواقعة وقالوا ان كل مجتهد مصيب افترقوا فالاشعري والقاضي قالوا ان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد وبين ذلك شيخنا في تقريره أن تعيين الحكم تابع لظن المجتهد فالعلمي أن الله فيها خطايا لكن انما يتعين وجوباً أو حرمة أو غيرها بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق لانفس الخطاب وهذا عند من يجعل الخطاب قديماً ويجعل الحكم هو الخطاب المتعلق الخ أما من جعل الخطاب حادثاً وهو الخطاب اللفظي المتعلق الخ وجعل الحكم هو الحكم الفقهي فقبل الاجتهاد لا حكم أصلاً هـ . وأبو يوسف ومحمد وابن مريج قالوا في الواقعة شيء لو حكم الله فيها لكان به وان المجتهد الذي لم يصادف ظنه ذلك الشيء أصاب اجتهاداً أي من حيث الاجتهاد لانه بذل وسعه واللازم في الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقدور ولم يصب حكماً لانه لم يصادف ذلك الشيء الذي لو حكم الله بحكم كان به كما يفهم ذلك من قول الجلال فيمن لم يصادف ذلك الشيء فهو مصيب ابتداء حيث بذل وسعه على الوجه المعتبر كما هو الواجب عليه ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا ومخطيء انتهاء لان اجتهاده لم يفته الى مصادفة ذلك الشيء فهو كما قال الجلال مخطيء حكماً وانتهاء ومن هذا تعلم ان الخطأ هنا غير الخطأ عند القائلين بان الله في الواقعة حكماً معيناً لان الخطأ الذي حكى هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشيء الذي لو حكم الله في الواقعة بحكم لكان به ومعنى ذلك لو عين الحكم لكان به لكنه لم يعينه بل جعله تابعاً لظن المجتهد فهو من هذه الجهة مصيب وظنه حكم الله تعالى ومخطيء لعدم اصابته ماله المناسبة الخاصة وان لم يعينه الله حكماً وأما الخطأ عند أولئك فعناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه في نفس الامر فتلخص من هذا ان هؤلاء الفريق متفقون على أنه لا حكم لله قبل الاجتهاد وان كل

فلذلك كان الخطيء فيه معذوراً مأجوراً وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى الشافعي وأبي حنيفة . وقال بعضهم انه مأمور بطلبه أولاً فان أخطأ وغلب على

مجتهد مصيب وان حكم الله تابع لظن المجتهد وان اختلفوا فيما بينهم على وجهه ما ذكر وجعل القول بانه لاحكم لله في الواقعة قبل الاجتهاد منسوباً لمن ذكرهم صاحب جمع الجوامع لا ينافي جملة منسوبا لمن ذكرهم الاسنوى لان كلا منهما ذكر بعضاً وترك بعضاً آخر غير أن نسبة ذلك لابي يوسف ومحمد لم تقف عليها في كتب الحنفية المتداولة بايدنا بل قال السكال في تحريره وشارحه في تقريره والخيار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين أوجب طلبه فن اصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو الخطيء ونقل هذا عن الائمة الاربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد . وذكر السبكي ان هذا هو الصحيح عنهم بل نقله الكرخي عن اصحابنا جميعاً ولم يذكر القرافي عن مالك غيره وذكر السبكي انه هو الذي حرره أصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه ثم المختار كما صرح به اصحابنا وفي الحصول وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي ان الخطيء مأجور لما تقدم في بحث الخطأ من الصحيحين « اذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » اهـ . وأيضاً كل ما قلناه في العقلية يأتي هنا في الظنيات عند اختلاف الائمة اثباتاً وتقياً لان التناقض انما يكون باعتبار تحقق المدلولين في الواقع ونفس الامر في زمن واحد وذلك مستحيل عقلاً بالبدهة ولا فرق في ذلك بين مدلولي القاطعين ومدلولي الظنيين فالمدلولان المتناقضان لا يجتمعان أصلاً فلا يمكن أن يكونا في الواقع في آن واحد ومتى رجعت لما قلناه في باب التعارض اتضح لك هذا فكان الحق ان المصيب للواقع هو واحد وهو من صادف الحكم الواقعي ثم من حيث أن الاجماع منمقد على ان الواجب على كل مجتهد أن يعمل بما ادى اليه اجتهاده وهو حكم الله في حقه وحق مقلديه خطأ في الواقع كان او صواباً يكون كل مجتهد مصيباً لحكم الله في حقه بقطع النظر عما في الواقع واذا رجعت الى قول القائلين بان لاحكم لله في الواقعة قبل الاجتهاد واتفاقهم على ان حكم الله تابع لظن

ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه . والقول الثالث أن عليه دليلاً قطعياً<sup>(١)</sup> والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه لكن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله في حقه وحق مقلديه نجدان كلامهم إنما هو في حكم الله في حق المجتهد وحق مقلديه وحكم الله على هذا الوجه بلا شك تابع لظن المجتهد لانه هو الذي كلفه به وأوجب عليه ان يعمل به هو ومقلدوه وليس كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الامر بل كلامهم في حكم الله الذي كلف الله به المجتهد ولا شك في انه منتف قبل الاجتهاد وانه تابع لظن المجتهد واذا رجعت الى قول القائلين ان الله في الواقعة حكماً قبل الاجتهاد وان المصيب فيها واحد نجد ان كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الامر لا في الحكم الذي كلف به المجتهد وأوجب الله عليه اعتقاده والعمل به فان الحكم الذي أوجب عليه العمل به هو ما أداه اليه اجتهاده قطعاً باتفاق الجميع واما الحكم بحسب الواقع فهو وان كلف باصابته لامكانها لكن المقدور له هو بذل وسعه بحيث تحس نفسه بالعجز عن المزيد ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا ولذلك اتفقوا جميعاً على ايجاب الاجتهاد فيها بشرطه وان اثم الخطأ موضوع اتفاقاً بين هذين القولين وانه مأجور على امتثاله امر الاجتهاد اتفاقاً لان ثبوت ثواب ممثّل الامر معلوم من الدين بالضرورة لا يتأتى تقيمه وبهذا تعلم ان النفي والاثبات بين هذين القولين لم يتواردا على شيء واحد فكان الخلاف لفظياً فيهما بلا شبهة وماعداهما من الاقوال لا يعمل عليه ولا يلتفت اليه فنخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « والقول الثالث ان عليه دليلاً قطعياً الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان صاحب جمع الجوامع وشارحه قالوا اما الجزئية التي فيها قاطع من نص أو اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وقالوا هو من وافق ذلك القاطع وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيها وهو بعيد ولا يأثم الخطيء فيها بناء على ان المصيب واحد على الاصح لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح اهـ . فهذا الذي جعله الاسنوى قولاً ثالثاً ليس قولاً ثالثاً وظاهره



اختلفوا فقال الجمهور ان الخطيء فيه لا يأنم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسي بالتأنيث والاصم بالنقض . والذي نذهب اليه أن الله تعالى في كل واقعة حكما معينا عليه دليل ظني وان الخطيء فيه معذور وأن القاضي لا ينقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وقد تابعه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى أنه الذي صح من الشافعي وعللنا بهذا أنه أراد القول الاول <sup>(١)</sup> المفرع على القول الثاني

غير مراد اذ لم يقل أحد ان على الحكم دليلا قطعيا دائما بل الكلام هنا في مسئلتين: الاولى مالا قاطع فيها من مسائل الفقه وهذه لا خلاف في حكاية الخلاف فيها على الوجه الذي فصلناه . والثانية الجزئية التي فيها قاطع من نص أو إجماع ومع ذلك وقع فيها الخلاف ممن لم يقف على هذا القاطع والمصيب فيها واحد اتفاقا أو هي على الخلاف أيضا والصحيح انهم متفقون على أن المصيب واحد والجمهور ان الخطيء فيه لا يأنم وهو الاصح وهذه في حكاية الخلاف فيها خلاف والصحيح عدمه وانه لا خلاف وان المصيب واحد فكلام الاسنوي فيه تسامح لان ظاهره أن فريقا يقولان ان على الحكم في الواقعة التي لانص فيها أولا قاطع دليلا قاطعا وان هذا الفريق اتفق على ان المجتهد مأمور بطلبه الخ وكيف يمكن لاحد من المختلفين أن يقول ان على الحكم دليلا قاطعا وموضوع المسئلة الخلافية واقعة لا قاطع فيها أو لا نص فيها من مسائل الفقه كما تقدم . وقول المصنف اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في ان لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعي أو ظني . والمختار ما صح من الشافعي الخ جار على خلاف الاصم وان الجزئية التي فيها قاطع واختلف فيها على الخلاف فيما لا قاطع فيه كما هو واضح من كلامه وليس معناه ان هناك قولاً بان عليه دليلا قطعيا كما يقول الاسنوي

(١) قال الاسنوي « وعللنا بهذا أنه أراد القول الاول الخ » أقول أي ان المصنف أراد بقوله والمختار ما صح من الشافعي رضى الله عنه أن في الحادثة حكما معينا الخ القول الاول المفرع على القول الثاني من أن عليه اماره أي دليلا ظنياً وذلك القول الاول هو قول البعض لم يكاف بأصابعه لحقائه الخ ولكن قد علمت

الذي هو مفرع على الثاني من القولين الاولين ولكنه أهمل منه كون المخطيء فيه مأجوراً وان المجتهد لم يكلف باصابته<sup>(١)</sup> وانما عبر عن هذا القول بانه الذي صح عن

أن صاحب جمع الجوامع قال والصحيح وفقاً للجمهور أن المصيب واحد والله حكم قبل الاجتهاد والصحيح أن عليه اشارة وانه أي المجتهد مكلف باصابته وان مخطئه لا يأنم بل يؤجر وان الكمال وشارحه قالوا والمختار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين أوجب الله طلبه فمن أصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطيء ونقل هذا عن الائمة الاربعة الى آخر ما قدمناه وهو موافق لما قاله صاحب جمع الجوامع وكلا القولين صريح في أن المجتهد مكلف باصابة ذلك الحكم - وكلام المصنف حين قال والمختار ما صح عن الشافعي الخ محمول على هذا لانه اختار ما صح عن الشافعي والذي صح عن الشافعي وقال السبكي انه الذي حرره أصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه كما سبق هو هذا القول وهذا يخالف ما جاء في القول الاول المفرع على القول الثاني الخ لان هذا القول صرح فيه قائله بأن المجتهد لم يكلف باصابته تخلفائه وغموضه وما قال فيه جمع الجوامع أنه الصحيح وانه الذي صح عن الشافعي وقال الكمال انه المختار وانه الذي صح عن الائمة الاربعة صريح في أن المجتهد مكلف باصابته وبهذا تعلم أن المصنف ما أراد الا ما صح عن الشافعي ولم يرد هذا القول كما يقول الاسنوي

(١) قال الاسنوي « لكنه أهمل كون المخطيء فيه مأجوراً وان المجتهد لم يكلف باصابته » أقول ان المصنف قد اختار ما صح عن الشافعي ومن المعلوم أن الذي صح عن الشافعي كما سمعت أن المخطيء فيه مأجور وان المجتهد مكلف باصابته وان المصنف لم يهمل الاشارة الى كون المخطيء فيه مأجوراً وانه أهمل أن المجتهد لم يكلف باصابته لانه خلاف ما صح عن الشافعي كما سمعت فيكون أيضاً في كلامه اشارة الى أن المجتهد مكلف باصابته وفقاً لما صح عن الشافعي وسائر الائمة الاربعة رضي الله عنهم أجمعين

الشافعي لان له قولاً آخر أن كل مجتهد مصيب<sup>(١)</sup> حكاه ابن الحاحب وغيره فقال ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب . واعلم ان كلام الاشعري المتقدم لا يستقيم<sup>(٢)</sup> مع ما ذهب اليه من كون الاحكام قديمة قوله : « لان الاجتهاد » أي الدليل على ان المصيب واحد دليلان عقلي ثم نقلي : الاول ان الاجتهاد مسبوق

(١) قال الاسنوي « لان له قولاً آخر ان كل مجتهد مصيب الى آخره » أقول قد علمت أن الخلاف بين من يقول ان هناك حكماً في الواقعة قبل الاجتهاد في الواقع ونفس الامر وان المصيب واحد وبين من يقول لاحكم لله فيها قبل الاجتهاد وان الحكم متعدد وان كل مجتهد مصيب خلاف لفظي لان الاول أراد الحكم في الواقع ونفس الامر وأراد الثاني الحكم الذي كلف المجتهد العمل به هو ومن يقلده والحكم في الواقع ونفس الامر موجود قبل الاجتهاد قطعاً والحكم الذي كلف المجتهد ومن يقلده العمل به تابع لظنه ولا يعلم الا بعد الاجتهاد قطعاً كما قدمناه فما صح عن الشافعي مما يوافق الاول لا يخالف قوله الآخر الذي حكاه ابن الحاحب

(٢) قال الاسنوي « واعلم أن كلام الاشعري المتقدم لا يستقيم الخ » أقول قد علمت أن معنى قول الاشعري ان الحكم تابع لظن المجتهد أي تعينه تابع لظن المجتهد والا فالحكم عنده قديم اذ هو الخطاب فالمعنى أن لله فيها خطاباً لكن انما يتعين وجوباً وحرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق الى آخر ما قدمناه على انك قد علمت أن الاصول انما يبحث عن النظم اللفظي الذي ينزل عند البعثة وقدمنا أن معنى تعلق الكلام بنفسه بفعل المكلف تعلقاً تنجيزياً هو عبارة عن انزاله كلاماً لفظياً ووجود المكلف بصفات التكليف وهذا ليس بقديم قطعاً فهو كغيره ممن جعلوا الحكم بهذا المعنى حادثاً فاستقام كلامه المتقدم ولذلك قال في مسلم الثبوت بعد أن نقل عن الاشعري مثل ما هنا ولا ينافي هذا قدم الكلام كقدم العلم قال شارحه أي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قديماً لكن التعلقات بحدوث الاجتهادات اهـ

بالدلالة لان الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم ومطاب الدلالة متأخر عن الدلالة لان طلب الوقوف على الشيء يستدعى تقدم ذلك الشيء في الوجود فنبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم لانها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم والنسبة بين الامرين متأخرة عنهما واذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخرا عن الحكم بمرتبتين لانه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم وحينئذ فلو تحقق الاجتهاد ان أي كان مدلول كل واحد منهما حقا صوابا لاجتمع التقيضان لاستلزامه حكيم متناقضين في نفس الامر بالنسبة الى مسألة واحدة . الثاني قوله عليه الصلاة والسلام « من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر » دل الحديث على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهو المدعى . وفي الدليلين نظرا أما الاول<sup>(١)</sup> فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج<sup>(٢)</sup> بل على تصوره ألا ترى أن المتبهم

(١) قال الاسنوي « وفي الدليلين نظر أما الاول فلا نسلم ان طلب الشيء الخ » أقول فضلا عما قاله الاسنوي فان الدليل الاول تطويل بلا طائل ويكفى أن الاثبات والنفي تقيضان ليس بينهما واسطة ومتى اختلف المجتهدون فأحدهم مثبت والآخر ناف قطعاً ولا ثالث والاثبات والنفي لا يجتمعان في الواقع في أن واحد فأحدهما حق ثابت ييقن والآخر باطل غير متحقق ييقن فكان الحق بهذا المعنى واحداً لا تعدد فيه ييقن فن أصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطئ وهذا مما لا يصح أن يقع فيه خلاف لاحد من العقلاء على أنك قد علمت أن الخلاف لفظي فكل هذا تطويل بلا طائل

(٢) قال الاسنوي « فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج الخ » أقول قد علمت ان الاتفاق على ايجاب الاجتهاد في الواقعة بشرطه على كل من اجتمعت فيه صفات المجتهد وان معنى الاجتهاد هو بذل الوسع في الطلب وهذا يقتضى أن هناك مطلوباً ذلك المجتهد يطلبه ولا يكون ذلك المطلوب الا ثابتاً في خارج الاذهان بأن يكون اعتبارياً صادقاً سابقاً على الطلب فالمطلوب الوقوف عليه والوصول اليه وهذا الطلب يتوقف على ثبوت المطلوب في خارج

إذا طلب الماء في برية فإنه ليس متحققاً لوجوده بل مقصوده إنما هو التحصيل على تقدير الوجود . سلمنا لكن لأنسلم ان النسبة تتوقف على المنتسبين كما تقدم غير مرة فإن تقدم الباري تعالى على العالم نسبة <sup>(١)</sup> يدينه وبين العالم مع ان هذه النسبة

الاذهان قبل الطلب بخلاف المتيم إذا طلب الماء في البرية فإنه لا يطلب العلم بما هو محقق الثبوت بل يطلب العلم بما إذا كان هناك ماء أو لم يكن هناك ماء فهو يطلب مجهول الوجود وهو الماء ليمتحقق ان كان الماء مفقوداً أو موجوداً وشتان ما بين الطابئين . وبالجملة فكلامنا بعد تحقق وجود الشرائع ونزول خطابات الشارع والعلم بها وتحقق التكليف والخلاف بعد ذلك في واقعة ليس فيها نص قاطع اختلاف العلماء في حكمها فما أطال به الاسنوي في توجيه نظره خارج عن الموضوع ولا اعتراض على المصنف في دليله الاول سوى ما قلناه من أنه تطويل بلا طائل وأنه يكفي في الاستدلال على فرض الحاجة اليه ما قدمناه

(١) قال الاسنوي « فإن تقدم الباري تعالى على العالم نسبة الخ » أقول

ان تقدم الباري على العالم أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وهو تقدم ذاتي لازماني وتارة يكون منزهاً عن الذات الاقدس باعتبار وجوب الوجود وكون وجودها عينها وهذا التقدم ليس نسبة بين الباري وبين العالم بل هو أزلي أبدي وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام كان الله « ولا شيء معه » وتارة يكون منزهاً عن الذات الاقدس باعتبار كونه مؤثراً وموجداً وخالقاً فيما لا يزال وهذا التقدم نسبة بين الباري وبين العالم ويتوقف تحققه على وجود العالم فيما لا يزال لان انتزاعه من الذات الاقدس باعتبار الخلق والابجاد والتأثير فيما لا يزال وصفه بالابجاد والتأثير والخلق من صفات الافعال المتجددة ولا يقوم منها بذاته شيء بل هذه صفة ينتزعها العقل عند وجود الاثر فيوصف المؤثر بأنه مؤثر ويوصف الاثر بأنه أثر ومعنى الانصاف هنا الحمل لقيام الصفة بالموصوف فان كان مراد الاسنوي هو الاول فليس بنسبة وان كان مراده الثاني فهو نسبة ومتوقعة على وجود العالم اذا قائل بان الله تعالى خالق بالفعل في الازل والا لزم ان هناك في الازل مخلوقاً وهذا باطل قطعاً

ليست متوقعة على العالم . سلمنا لكنه لا يثبت به المدعى بتمامه <sup>(١)</sup> فانه لا يدل على سقوط الاتم عن الخطى، وحصول الأجر له وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة <sup>(٢)</sup> ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بواسطة الدلالة فكان ينبغي له الاقتصاد في الدليل عليه لان مقصوده يحصل به ولا يشكف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه . وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لان القضية الشرطية <sup>(٣)</sup> لا تدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه . فان قيل لا دلالة فيه أيضاً لان الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم است فراغ الوسع فانه ان كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ . آثم وان كان بدون العلم فهو مخطئ . غير آثم فلعل هذه الصورة هي المراد من الحديث أو لعل المراد منه ما اذا كان في المسئلة نص أو اجماع أو قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واست فراغ فيه وسمه فلم يجده فان الخطأ في هذه الصورة متصور أيضاً عندهم . قلنا ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وان لم

(١) قال الاسنوي « لكنه لا يثبت المدعى بتمامه » أقول هذا لا يضر اذا ثبت تمام المدعى بدليل آخر

(٢) قال الاسنوي « وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة الخ » أقول متى سلمت أن الاجتهاد هو طلب الحكم نفسه لكن بواسطة الدلالة فقد سلمت أن الاجتهاد طلب الدلالة ليتوصل بها الى الحكم نفسه فالخطأ سهل

(٣) قال الاسنوي « وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لان القضية الشرطية الخ » أقول الحديث كما في الصحيحين « اذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » والخلاف مفروض في أن واقعة لا قاطم فيها لحكم فيها مجتهدان بحكمين مختلفين متناقضين فأحدهما اجتهد وحكم وأصاب بيقين والآخر اجتهد وحكم وأخطأ بيقين فالشرطية وان كانت لا تدل على وقوع شرطها ولا على جواز وقوعه ولكن تدل على تحقق الجزاء عند تحقق وقوعه وقد فرضنا أن الشرط وقع وتحقق فيلزم ان يكون الحكم هو الجزاء الذي حكم به على فرض وقوعه فالحديث دال على المطلوب

يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرع ثم العرفي ثم اللغوي . فان قيل الدليل على انه ليس كل مجتهد مصيباً قولهم ليس كل مجتهد مصيباً لان اجتهاده في هذه المسئلة ان كان صواباً فقد حصل المدعى وان كان خطأ فقد وقع الخطأ لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيباً . قلنا هذه المسئلة اصولية <sup>(١)</sup> وكلامنا في

(١) قال الاسنوى « قلنا هذه المسئلة اصولية الخ » أقول هذا الجواب لا يقتنع به المعترض ولا ترتاح اليه النفس لان هذه المسئلة وان كانت اصولية وفي المجتهدين في الاصول لكنها تأتي تماماً في المجتهدين في الفروع لانها قضية عقلية فلا تخص قوماً دون قوم دائر فيها الامر على النفي والاثبات ولا واسطة بينهما بل الجواب الصحيح أن هذه القاعدة كما تجري في الاصول تجري في الفروع أيضاً لكن الاصول تكون أدلتها واضحة نصيبها الله تعالى في الاتفاق والاتساق والارض والسماوات

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وجاءت بها آيات القرآن متكررة المرة بعد المرة حتى وضحت وضوح الشمس في رابعة النهار فلا يجوز فيها الاجتهاد ولا يفتقر فيها الخطأ فنحن نسلم أن هذه القضية صواب وأن بعض المجتهدين مخطيء ولكن فرقا بين خطأ بين خطأ وخطأ ليس بين خطأ في الاصول الخطأ البين واضح البطلان فلا يفتقر في الاصول وفي الفروع في القطعيات المعروفة من الدين بالضرورة كذلك ليست محل الاجتهاد والخطأ فيها بين فهو باطل لا يفتقر وما لا قاطع فيه هو محل الاجتهاد فكل قول صواب عند قائله خطأ عند مخالفه فليس واحد من القولين خطأ بين حتى يكون باطلا بل كل واحد من القولين يحتمل أن يكون خطأ وأن يكون صواباً والوصول الى اليقين متمذر ولا يكلف الله نفساً الا وسعها فاكتفى الشارع رحمة بعباده بالاكتفاء فيها بالظن الذي يكون عن اماره ودليل بمد الاجتهاد بشرطه ولذلك قال في جم الجوامع ومترحه المصيب من المختلفين في العقليات واحد وهو من صادف الحق فيها لتعيينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري

المجتهدين في القروع . قوله « قيل لو تعين » أى احتج من قال انه ليس لله في الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين : أحدهما أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكماً بغير ما أنزل الله وحينئذ فيفسق لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) أو يكفر لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) واللازم باطل اتفاقاً فاللزوم مثله . والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه<sup>(١)</sup> وإن أخطأ فيه كان حاكماً بما أنزل الله

وبعثة الرسل اه . قال العطار وإنما عبر بالمختلفين دون المجتهدين إشارة الى أنه لا اجتهاد بالمعنى المشهور في الاصول في العقليات . ثم قال ونقل التفتازانى عن الامام الغزالي تفصيلاً حسناً فقال النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية وأصولية وفقهية ونفى بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع ونحو ذلك كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل والحق فيها واحد والمخطيء آثم فإن أخطأ فيها برجم الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطيء . مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن واردة الكائنات ولا يلزم الكفر . وأما الاصولية كمثلى حجبة الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطيء . وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والخمر وكل ما علم قطعياً من دين الله تعالى فالخطى فيها واحد فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحریم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وإن علم بطريق النظر كحجبة الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومه بالاجماع فآثم مخطيء لا كافرا ه . ولكن ما قاله في حجبة الاجماع انما هو في الاجماع الذى وقع الخلاف في حجبه وأما ما اجم عليه الصحابة ونحوه مما تواتر نقله كوجوب الصلاة ونحو ذلك فقد تقدم أنه لا خلاف في كفر منكره

(١) قال الاسنوي « والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه الخ » أقول من هذا يتحقق أن الخلاف لفظي لأن هذا القائل يعترف بأن ظن المجتهد هو حكم الله الذي أمر المجتهد به وهو الحكم الذي أنزله الله في حقه



تعالى . الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكماً مخالفاً له في الاجتهاد لكونه تمكيناً من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لأن أبا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت مع أنه كان يخالفه في الجدة وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه . والجواب أن الممتنع إنما هو تولية المبطل أي من يحكم بالباطل <sup>(١)</sup> والخطيء في الاجتهاد ليس بمبطل لأنه آت بالمأمور به . قال :

« فرحات : الاول . لو رأى الزوج لفظه كناية ورأته الزوجة صريحاً فله الطلب ولها الامتناع فبراجعتا غيرها . الثاني اذا نفى الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع نسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله » أقول القرع الاول في طريق فصل الحادثة التي لا يمكن الصلح فيها اذا نزلت بالمجتهد بن الختلفين او المقلدين لهما <sup>(٢)</sup> سواء قلنا المصيب واحد ام لا كما اذا كان الزوجان

فكان هذا القائل مسلماً للاول ان الحكم الذي كلف المجتهد العمل به وأنزله الله في حقه تابع لظن ذلك المجتهد فكان مسلماً بأنه ليس لله في الواقعة حكم معين بهذا المعنى بل حكمها هذا تابع لظنه وهذا لا ينافي أن الحكم في الواقع ونفس الامر اما موافق لظن هذا المجتهد أو لذلك المجتهد

(١) قال الاسنوي « والجواب أن الممتنع إنما هو تولية المبطل أي من يحكم بالباطل الخ » أقول وهذا الجواب أيضاً ضريح في أن الخلاف لفظي وان كلام هذا المجيب إنما هو في الحق الذي طابقه الواقع والباطل الذي لا يطابقه الواقع وأن الحق والباطل في شيء واحد لا يجتمعان وأنه يسلم أن الخطيء في الاجتهاديات ليس مبطلاً لأنه آت بالمأمور به فيكون محققاً تاملاً بأمر الله تعالى فظهر ظهور الشمس في رابعة النهار ان الخلاف لفظي وأنه كان الاجدر بهؤلاء الحققين أن لا يشغلوا أنفسهم وغيرهم بمثل هذه المناقشات والاطالة فيها بلا طائل لكن ربما يكون لهم العذر وان غرضهم تشجيع أذهان الطالبين ولكن ماذا يفيد ذلك في طلبه العلم اليوم وقد كسدت أذهانهم وفسدت عقولهم واستولت عليهم الوساوس وكثرت بينهم الدسائس

(٢) قال الاسنوي « اذا نزلت بالمجتهد بن الختلفين أو المقلدين لهما الخ »

مجتهدين فقال لها انت بائن مثلاً من غيرنية للطلاق ورأى الزوج ان اللفظ الصادر منه كناية فيكون النكاح باقياً ورأت المرأة انه صريح فيكون الطلاق واقعاً فللزوجة طلب الاستمتاع بها ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا الى حاكم أو بحكماء رجلاً وحينئذ فإذا حكم الحاكم أو المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به ايضاً وهو واضح . الفرع الثاني في نقض الاجتهاد . فنقول : اذا أداه اجتهاده الى أن الظلم فسخ فنكح امرأة كان قد خالها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده الى أن الخلع طلاق فظن ان تغير بمد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لنا كده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لانه يظن الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب واليه أشار المصنف بقوله وينقض قبله وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول <sup>(١)</sup> والا فلا اتفاق على أن الاجتهاد لا ينقض

أقول اشارة بذلك في الى أنه لا فرق في أن الحكم أنهم يرجعوا الى غيرهما بين المجتهدين المختلفين أو المقلدين لمجتهدين مختلفين

(١) قال الاسنوى « وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول الخ »

أقول قال في جمع الجوامع وشرحه ولو تزوج بغير ولي باجتهاد منه بصحة ثم تغير اجتهاده الى بطلانه فالاصح تحريمها عليه لظنه الآن البطلان وقيل لا يحرم اذا حكم حاكم بالصحة اهـ . وظاهره أن صاحب القول الاول بقول بتحريمها وترك العمل بالاجتهاد الاول ولو حكم حاكم بالصحة وقد نقل صاحب جمع الجوامع في الاشياء والنظائر عن والده أنه قال أنا استحيي أن برفم الى نكاح صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطلانه ثم اقره على الصحة اى فعنده الحكم بنقض في هذه المسألة كما صرح به كذا في العطار على جمع الجوامع . واقول قال في مسلم الثبوت وشرحه القواعد ولو تزوج بمجتهد بغير ولي ثم تغير اجتهاده فاختر ابن الحاجب التحريم مطلقاً اتصل به حكم الحاكم ام لا لانه مستديم لما يعتقده حراماً . اقول فيه ان صحة البقاء فرع صحة الانتماء وقد كان يعتقده

بالاجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف

صحته وقت الانعقاد فهو كمنقض الحكم تدبر اه . قال شارحه وفيه انه وان كان يعتقد قبل انه صحيح لكن الآن أعتقد ان ما كنت زعمته جهل مركب والنكاح كان فاسداً فيلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل . وهذا بخلاف نكاح الكافر من غير شهود عند ابى حنيفة فانهم لما لم يكونوا مأمورين وكان ذلك جائزاً عندهم فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا يفسخ بالايمان لانه حاصم وأما ههنا فقد اعتقد انه كان مكلفاً بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلاً مركباً فتأمل ففيه نظر اه . ولم يبين وجه النظر وأقول وجه النظر اولاً ان هذا انما يصح على غير قول المصوبة وأما عند المصوبة فالاجتهاد الاول صحيح وما غلظه بعد الاجتهاد بشرطه أولاً حكم الله في حقه وحق مقلديه كما سبق فاذا تغير الاجتهاد وكان الاجتهاد الثاني مستوفياً شروطه كان ظنه الثاني حكم الله في حقه الآن فيكون الظن الاول حكم الله وهو صواب والعمل به واجب في وقته في حقه والثاني مثله وصار تغير الاجتهاد كالنسخ سواء بسواء فكما ان العمل بالمنسوخ قبل العلم بالناسخ لا ينقض بالعلم بالناسخ وظهوره كذلك الظن الاول لا ينقض بوجود الظن الثاني وثانياً ان هذا لا يصح أيضاً على قول غير المصوبة وهم الخطئة لظهور ان الظن الاول لم يتبين خطأه بيقين بالظن الثاني بل غاية الامر أن الظن الثاني عارض الظن الاول وكل منهما في زمن غير زمن الآخر فكأننا أيضاً بمنزلة ناسخ ومنسوخ الا ترى ان الشافعية رجحوا بعض مسائل من مذهب الشافعي القديم مع علمهم برجوعه عنه وهذا فيما اذا لم يتصل حكم الحاكم بصحة النكاح اما اذا اتصل بذلك حكم الحاكم بان ترفع من تغير اجتهاده الى البطلان مع الزوجة التي تخالفه في ذلك وترى اجتهاداً أو تقليداً صحة النكاح الى قاض يرى الصحة لحكم بالصحة فبالاولى لا ينقض الاجتهاد الاول لانه لو فرض وان هذه الحادثة وقعت بدون سابقة اجتهاد وحكم فيها حاكم يرى الحرمة وفساد النكاح لحكمه لا ينقض ولو حكم بالحل وصحة النكاح لحكمه لا ينقض فكذا هذا ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه وقيل التحريم ان لم يتصل حكم الحاكم

يحتمل كلا من المثلتين وحكى الامام قولاً أنه لا يجب على المقلد المقارنة مطلقاً.  
قال :

والا قالاً باحة . قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء برفع الخلاف كما مر  
في ابطال التصويب قال شارحه وهذا غير واف فان القضاء برفع الخلاف فان لاقى  
عملاً مختلفاً فيه نفذ ولا ينقض لانه يجعل ما كان في معتقده حراماً حلالاً نعم  
قد ذهب الامام ابو حنيفة الى ان القضاء بوجود الاسباب بشهود الزور ينفذ  
ظاهراً وباطناً وان هذا من ذلك . قال في مسلم الثبوت ولا خلاف فيه لاحد الا  
ما عن ابي يوسف في مجتهد طلق البتة ف قضى بالرجعة ومعتقده البيئونة يأخذ بها  
ولا يلتفت الى القضاء فتأمل اه . قال شارحه وجهه أيضاً ما ذكرنا ان معتقد  
المطلق ان الحكم الا اتمى التحريم فلو أخذ بالقضاء لزم ارتكاب ما هو محرم في  
معتقده الا ان يجعله القضاء حلالاً في المجتهد فيه اه . أقول ان هذه المسئلة التي  
روى فيها عن أبي يوسف ما ذكر هي بعينها التي ذكرها البيضاوى في الفرع  
الاول وهي ان الزوج طلق زوجته بلفظ من الفاظ الكنايات ومذهبه ان الواقع  
بها طلاق بائن كما يقول الحنفية ومذهب الزوجة ان الواقع بها طلاق رجعي كما  
يقول الشافعية فترافعا لدى قاض يرى ان الواقع بها طلاق رجعي ف قضى بالرجعة  
وقد صرح المصنف انهما يراجعان غيرها وشرح ذلك الاسنوى بقوله فطريق  
قطع المنازعة بينهما ان يرجعا الى حاكم أو يحكما رجلاً وحينئذ فاذا حكم الحاكم  
أو المحكم بشيء وجب عليهما الاتقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح  
كال حقوق المالية فيجوز فصلها به ايضاً اه . فقوله وجب عليهما الاتقياد اليه صريح  
في أن المجتهد لا يأخذ بالبيئونة فيما يتماق بمقوق الزوجة وان كان له الحق ان  
لا يرجع زوجته التي طلقها رجعيًا في زعمها وليس في ذلك نقض للقضاء بل هو  
ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع لحقه ولذا قال في جمع الجوامع وشرحه لا ينقض  
الحكم في الاجتهاديات لامن الحاكم به ولا من غيره بان اختلف الاجتهاد وفاقا اذ  
لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفتت مصلحة نصب الحاكم من فصل  
المحرمات اه . وأما قوله بمد ذلك ولو زوج بغير ولي باجتهاد منه يصححه ثم

## د الباب الثاني

في الافتاء وفيه مسائل

الاولى يجوز الافتاء للمجتهد ومقلد الحى واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لانعدام الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا ، أقول

تغير اجتهاده الى بطلانه الى آخر ما قدمناه عنه ومن والده الامام فليس هذا في الحقيقة نقضا للقضاء وانما هو ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع الى حقه وهذا لا ينافي انه اذا حكم الحاكم بصحة النكاح بغير ولى ارتفع الخلاف فيما يتعلق بكون النكاح صحيحاً في كافة حقوق الزوجية التى تجب عليه للزوجة وأما حل الوطء وحرمة فهدا قد يكون مم وجود الزوجية فان وطء الزوجة حال الطهر حلال وحال الحيض حرام واذا وطئت بشبهة كان وطؤها حراماً في العدة حلالاً بعد انقضائها فمعنى قول السبكي فالاصح تحريمها عليه وقول ابى يوسف فيما روى عنه يأخذ بالبينونة ان الواجب عليه ذلك ديانة عملاً بما يعتقده فيما يتعلق بحقه وان قول الامام السبكي انا استحي ان رفع الى نكاح صح الخ انما هو قبل القضاء أما بعد القضاء فلا يجوز له نظره بعد ذلك لان الحادثة متى فصل فيها بوجه شرعي صحيح لا يجوز اعادتها مرة أخرى باتفاق وليس معناه ان عنده ينقض القضاء في هذه المسئلة كما فهمه من فهمه بل ما صرح به هو وغيره هو ما سمعت وكل المسائل التى ذكروها مما يظهر في بادىء الرأى انها مستثنيات من قاعدة ان القضاء في المجتهدين لا ينقض ليست في الواقع مستثناة لانها ليس فيها نقض للقضاء بل فيها ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع لحقه . وقول صاحب فواتح الرحموت ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم الخ غير مسلم على اطلاقه بل انما الحكم كذلك في اعتقاد المطلق فقط واعتقاده ليس صواباً يبين بل في زعمه فقط وفي زعم مخالفه خطأ فكل من الاعتقادين يجب العمل به على قائله ومن قلده ولذلك كان الحق ما قاله صاحب مسلم الثبوت فيمن تغير اجتهاده ان محل الاخذ بالحكمة

مقصود هذا الباب منحصر في المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء فلذلك ذكر

اذا لم يتصل بالصحة حكم القاضي بالاباحة على انك قد علمت ان الحق في الاجتهاد السابق انه لا يرتفع بالاجتهاد اللاحق اتفاقاً كما صرح به الاسنوي حيث قال وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول والا فالاتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد اهـ . وانما يعمل بالاجتهاد اللاحق في الحوادث الآتية وهذا هو الذي يقتضيه قول عمر مامعناه ولا يمنعك قضاؤك في حادثة تبين لك وجه للصواب على خلاف ما قضيت ان تقضى على ما رأيته أنه الصواب وقد قضى عمر في أم الولد ببيعها ثم قضى بعدم جواز بيعها ولم ينقض قضاء الاول وبالجملة فعدم نقض الحكم في الاجتهادات اذا لم يخالف قاطعاً وهو الكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة والاجماع يجمع عليه وكتب الائمة طافحة بهذا . غير انهم اختلفوا في المحكوم له فيما يرجع لحقه اذا وقع القضاء على خلاف ما يعتقد ففريق ذهب الى انه يجوز له ترك العمل بالقضاء لان ذلك ليس نقضاً للقضاء بل هو ترك لحقه ان يعمل بما يكون حقاً في اعتقاده . وقال فريق ان الله جعل لعباده ان يعملوا عمل الخلاف عمل وفاق وذلك بالقضاء كما جعل لهم أن يعملوا أسباباً يقع بها الطلاق والعتاق ويجب بها عليهم الصلاة والصوم والحج تمليقاً ونذراً ومعتقد المحكوم له ليس صواباً يبين بل في زعمه فقط كما قدمناه ولذلك كان له ان يترك معتقده بتقليد غيره فلأن يتركه للعمل بالقضاء أولى ولا تنص ما قدمناه فيما يتعلق بمن تفسير اجتهاده اذا لم يكن هناك حكم فاحرص على هذا وذاك وعرض عليهما بالنواجد فان الحق لا يمدوها اذ شاء الله تعالى . وكل ما قلناه في المجتهد اذا تغير اجتهاده يقال في المقلد اذا عمل بمذهب امام في حادثة ثم قلد غيره يرى غير مذهب الاول بانه لا يجوز له ان يرجع عن مذهب من قلده في تلك الحادثة بعينها ويعمل فيها بغيره وانما له ان يعمل بمذهب غيره في حادثة أخرى وهذا هو الصحيح وأما ما قيل غير ذلك فبني على ان المقلد لا يجوز له ان ينتقل من مذهب الى مذهب وهو خلاف الحق لان المقلد لا مذهب له بل مذهبه مذهب مفتيه والتزامه العمل بمذهب معين التزام لما لا يلزم على ماسيأتي في التقليد

المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الامور الثلاث : المسئلة الاولى في المفتى فيجوز للمجتهد أن يفتي اذا انصف<sup>(١)</sup> بالشروط المعتمدة في الراوي وهل يجوز للعقل أن

( ١ ) قال الاسنوي « الاولى في المفتى فيجوز للمجتهد ان يفتي اذا انصف الخ » اعلم ان المجتهد اما مطلق وهو ما تحققت فيه الشروط السابقة واما مجتهد مذهب فهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبدئها على نصوص امامه في المسائل وهو القادر على التفريم والترجيح وهذا أقل من المجتهد المطلق وأما مجتهد الفتيا وهو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر وهو أقل من مجتهد المذهب فاما المجتهد المطلق فيجوز له الافتاء بما أدى اليه اجتهاده اتفاقاً ولو كان مجتهداً كذلك في بعض المسائل فله ان يفتي فيما بلغ فيه رتبة الاجتهاد المطلق منها بناء على ما هو الحق من جواز تجزيء الاجتهاد . وأما مجتهد المذهب فقال في جم الجوامع وشرحه يجوز للقادر على التفريم والترجيح وان لم يكن مجتهداً أي والحال انه غير متصف بصفات المجتهد - الافتاء بمذهب مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده وهذا كما صرح به الآمدي مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الافتاء بمذهب امامه مطلقاً لوقوع ذلك في الاعصار متكرراً شائماً من غير انكار بخلاف غيره فقد انكر عليه وقيل لا يجوز له وانما يجوز الافتاء للمجتهد ولا نسلم وقوعه من غيره في الاعصار المتقدمة . وثالثها يجوز له عند عدم المجتهد للحاجة اليه بخلاف ما اذا وجد المجتهد . ورابعها يجوز للعقل الافتاء وان لم يكن قادراً على التفريم والترجيح لانه ناقل لما يفتي به عن امامه وان لم يصرح بنقله عنه وهذا الواقع في الاعصار المتأخرة اه . ونبه الجلال بقوله وهذا كما صرح به الآمدي مجتهد المذهب على الرد على من زعم انه لا خلاف في جواز افتاء المجتهد المقيد وهو مجتهد المذهب وهو صحيح على ما اختاره الآمدي من أن الخلاف في جواز افتاء مجتهد المذهب . لكن الاقدم ما قاله الزركشي والبرماوى وغيرهما تبعاً لصاحب جمع الجوامع في شرح المختصر انه لا خلاف في جوازه وانما الخلاف في جواز افتاء مجتهد الفتوى وعليه يحمل كلامه في جم الجوامع فيفيد تصحيح جواز افتائه ويعمل ما يقابله بما يناسبه اه زكريا

يفتي بما صح عنده<sup>(١)</sup> من مذهب امامه سواء كان ممحاً منه أو رواية عنه أو مسطوراً

وقول الجلال بخلاف غيره يدخل في غيره مجتهد الفتوى وهو كما مر القادر على الترجيح دون التفريع وقد مر انه يسمى مجتهد الفتوى وفيه مع هذا تناقض لا يخفى قاله الناصر. وأجاب ابن قاسم بمنع التناقض بأن ما هنا من قبيل المطلق أو العام وما مر من قبيل المقيد أو الخاص ولا تناقض بينهما بل يقيد المطلق ويخصص العام تأمل. ولا يخفى ما في هذا الجواب فإن وجه التناقض الذي أراده الناصر هو انهم سموه مجتهد الفتوى ومقتضى ذلك أن له حق الفتوى ولذلك أجاب البناني بأنه يمكن أن يجاب بأن تسميته بذلك بناء على القول الرابع وهو ما عليه العمل في الامصار المتأخرة فلا تناقض اهـ. وفي مسلم الثبوت افتاء غير المجتهد فيما يفتي به بمذهب مجتهد لا بأن يجده منصوصاً منه بل انما يفتي تخريجاً على أصوله ان كان مطلعاً على مباني مذهب المجتهد اهلاً للنظر فيه والمناظرة للذب عما يرد عليه وهو المسمى بمجتهد المذهب في الاصطلاح جائز وعن أئمتنا لا يحل لاحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا أي من أي أصول قلنا وأفتينا فإن كان من الخبر فن أي سند روي وان كان من القياس فبأي علة قيس ويعلم موانع تلك العلة ثم في النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي وقيل يشترط فيه عدم مجتهد. وقال ابو الحسين لا يجوز أصلاً اما النقل لقولهم المنصوص كنقل الاحاديث فاتفق في الجواز ويقبل بشرائط الرواية ان لم يكن متواتراً والا فليقبل مطلقاً مع زيادة من شرحه الفواتح. وهو بمعنى ما قاله الشافعية مع بيان ان موضع الخلاف فيما يفتي به عن مجتهد المذهب اذا كان قول المجتهد تخريجاً لا نصاً منه والظاهر ان الشافعية لا يابون هذا لوضوح انه لا بد منه

(١) قال الاسنوي « وهل يجوز للمقلد ان يفتي بما صح عنده الخ » أقول التقليد على ما هو الحق هو الاخذ بمذهب الغير سواء كان ذلك من المذهب قولاً أو فعلاً أو تقريراً وسواء كان الاخذ بلا دليل أو كان قد عرف القول مع دليله من مذهب ذلك المجتهد لا انه استخرج القول بالدليل الذي هو شأن المجتهد



في كتاب معتمد عليه ينظر فيه فان كان امامه حيا فقيه أربعة مذاهب <sup>(١)</sup> حكاهما ابن الحاجب يجوز مطلقاً وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف لانه ناقل لجاز كنقل الاحاديث والثاني يعتنم مطلقاً لانه انما يستل عما عنده لاهما عند مقلده وأما القياس على نقل الاحاديث فممنوع قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل أي انما الخلاف في أن غير المجتهد هل له <sup>(٢)</sup> الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل

فالمراد بالمقلد في كلام الاسنوي من عدا المجتهد المطلق ولو في بعض الابواب بناء على ما هو الحق من جواز تجزئ الاجتهاد وعلى هذا فقد يكون الشخص الواحد مجتهداً مطلقاً في بعض الابواب ومقلداً في البعض الآخر

(١) قال الاسنوي « سواء كان مماط منه أو رواية عنه أو مسطوراً في كتاب معتمد عليه ينظر فان كان امامه حيا فقيه أربعة مذاهب الخ » أقول قد علمت انه قال في مسلم الثبوت أن افتاء مجتهد المذهب بمذهب مجتهد تخريجاً جائز خلافاً لمن شرط عدم مجتهد وأبو الحسين ممن الجواز أصلاً وأما النقل لقولهم كالا حاديث فاتفق. ومما يدل على أن الخلاف فيها اذا كانت الفتوى بقول المجتهد تخريجاً استدلّاهم على الجواز قال صاحب مسلم الثبوت وشارحه لنا وقوعه أي الافتاء المذكور تخريجاً من العلماء المتبحرين في جميع الاعصار وينكر الافتاء تخريجاً ممن غير المتبحرين فكان اجماعاً على جوازه لهم دون غيرهم اهـ . وهذا صريح في ان الكلام في العلماء المتبحرين غير المجتهدين في الفتيا تخريجاً لا نقلاً وعلى هذا فراد الاسنوي بالمقلد ما يعم المتبحرين وغيرهم كما قلنا غير ان الخلاف في المتبحرين خاص بما اذا كانت الفتيا تخريجاً وبغيرهم فيما اذا كانت الفتوى بطريق النقل اذ لا يمكنهم التخريج . ويدل لذلك ما قدمناه من جمع الجوامع من قوله يجوز للتقادر حيث قال ورابعها يجوز للمقلد الافتاء وان لم يكن قادراً على التفرع والترجيح لانه ناقل ولم يعمل بذلك في جواز فتوى التقادر على التفرع والترجيح

(١) قال الاسنوي « قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل أي انما الخلاف في ان غير المجتهد هل له الخ » أقول هذا صريح فيما قلناه ان مراد الاسنوي بالمقلد غير المجتهد المطلق فيشمل مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى ومن هو دونها وكذلك حكاية هذه الاقوال صريحة في ان المراد بالمقلد من ذكرنا

عقته ضاه. والثالث لا يجوز عند وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة. ورابعها أنه ان كان مطلقاً على المأخذ أهلاً<sup>(١)</sup> للنظر جاز لوقوع ذلك على بحر الأعصار من

(١) قال الاسنوى « رابعها انه ان كان مطلقاً على المأخذ أهلاً الخ » أقول هذا هو مجتهد المذهب وما اختاره ابن الحاجب من جواز افتائه تخريجاً هو مختار غيره من الحنفية أيضاً ودليله انه وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابى حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان الامام الشافعى والامام احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينة وعطاء وغيرهم بنير تكبير من احد فكان هذا اجماعاً ومضى جاز مع وجود هؤلاء المجتهدين بلا انكار منهم جاز مع عدم وجودهم بالاولى . وبهذا يندفع ما قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع لان أهله هم المجتهدون على ان الحق ان الاجتهاد يتجزأ والعلماء الاعلام في كل عصر افتوا بناء على اعتقادهم بجواز هذا الافتاء اجتهدا وقد وصلوا رتبة الاجتهاد في هذا وان كانوا غير مجتهدين في غيره وأيضاً قالوا ان اتفاق العلماء المحققين على بحر الأعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يأبى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون واضحاً لديهم وانه كان بالسمع من مجتهديه . قال المانع لو جاز للعالم غير المجتهد جاز للعالمى اذا عرف هو أيضاً حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعالمى بالاتفاق فلا يجوز للعالم أيضاً . قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض والعالمى غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم به اهـ ملخصاً من مسلم الثبوت وشرحه الفوائح . وأقول اما الجواب الاول فهو تام واما الثانى والثالث ففى الثانى ان القول بانهم كانوا مجتهدين فى مسألة جواز افتائهم دعوى بلا دليل فلا يمكن ان تسلم واما الثالث فلان الاجماع قد ثبتت حجيتها بالادلة السمعية وهى خاصة باتفاق الامة فدعوى ان هذا الاتفاق حجة احداث لدليل سادس بلا دليل فلا يقبل . اما الجواب عما قاله المسانم من انه لو جاز لعالم الخ هو مبنى على ان معرفة الدليل متوقفة على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه وهى متوقفة على استقراء الادلة كلها وذلك غير مفيد اما اولاً فلان وجوب البحث عن المعارض قول مرجوح وتقدم ان

غير انكار وان لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يقتضى بغير علم وهذا هو المختار عند الآدي وابن الحاجب وغيرهما وان كان امامه ميتاً ففى الافتاء بقوله خلاف يبنى على جواز تقليده فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء بقوله الى حكاية الخلاف فى تقليده وهو حسن لكن حكايته الخلاف فى هذا دون مقاد الحى يؤم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت . قوله « لانه » أي الدليل على أنه لا يجوز الافتاء لمقلد الميت أن الميت لا قول له بدليل انقضاء

الاصح عدم وجوب البحث عنه على ان استقراء الادلة كلها لا يقدر عليه المجتهد وغير المجتهد عالماً او عاميماً على السواء فى عدم ذلك . على ان استقراء الادلة كلها غير واجب على المجتهد خصوصاً بناء على ما هو الحق من جواز تجزي الاجتهاد . والاحسن الجواب بالفرق بين العامي غير العالم وبين العالم الذى هو مجتهد المذهب أو الفتوى فان مجتهد المذهب قادر على التفريع أي تخريج الفروع على أصول مذهب امامه وعلى الترجيح ومجتهد الفتوى قادر على الترجيح فقط والعامي غير العالم غير قادر على الامر بن واما المجتهد المطلق فى الشكل أو فى البعض فهو الذى يعرف الدليل من الوجه الذى باعتباره يفيد الحكم وأما مجتهد المذهب فهو يعرف كيف عرف امامه الدليل من ذلك الوجه وكيف استخراج منه الحكم وبناء على ذلك اذا استخراج امامه حكمه كافى حادثة في حادثة حادثة أخرى يستخرج حكمها من ذلك الدليل بالوجه الذى استخراج امامه يمكنه ان يستخرجها كذلك وينسبها لامامه قولاً تخريجياً . واما مجتهد الفتوى فوظيفته ترجيح قول على قول تخريجياً كان او منقولاً صريحاً فهو ينظر فى طريق نقل الاقوال نواترا وشهرة وآحاداً فيرجح ما نقل نواترا ثم ما نقل شهرة ثم ما نقل آحاداً وفي هذا الاخير ينظر فى الرجال الذين نقلوا ويقدم ما كان ناقله عدلاً ثقة يقظاً لا يرتكب شيئاً مما يخل بالمروءة فضلاً عن المعصية كالمتنبع فى رواية الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو كالمجتهد فى ترجيح الاخبار فقط وينظر كذلك فى مدارك الاقوال فيقدم ما قوي مدركه على غيره والعامي الذى لا يقدر على شيء من ذلك اذا عرف حادثة بدليلها فهو يعرف ذلك بدون ان يعلم الوجه الذى

الاجماع على خلافه ولو كان له قول لم ينمقد كالا ينمقد على خلاف قول الحى واذا لم يكن له قول لم يحز تقليده ولا الافناء بما كان ينسب اليه . قالوا وانما صنفت كتب الفقه لاستنفاد طريق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتنق عليه من الختاف فيه هذا ما نقله الامام فى تقليد الميت حكما وتعليلنا ثم مال الى الجواز فقال ولقائل أن يقول قد انعقد الاجماع فى زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا الذى مال اليه قد صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد فى هذا الزمان لم يعتبر اجماع أهله . والاولى فى الاستدلال<sup>(١)</sup> أن يقال لو لم يحز ذلك

استخرج به امامه حكم هذه المسئلة من دليلها فالتضح الفرق . ويدل على ماقلنا اتفاقهم على ان العامي غير العالم يجب ان يقلد مجتهدا واما العالم فقد اختلفوا فيه فقريق قال يلزم غير المجتهد عاميا كان او غيره ان يقلد مجتهدا مطلقا وقيل يلزمه بشرط تبين صحة اجتهاده بان يتبين مستنده ليسلم من لزوم اتباعه فى الخطأ الجائز عليه . وقيل العالم غير المجتهد لا يقلد لان له صلاحية اخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي وبخلاف ظان الحكم باجتهاده وهو المجتهد المطلق اذا اجتهد فى الحادثة واستخرج حكمها بالفعل فانه يحرم عليه التقليد وكذلك المجتهد بالقوة وهو الذى قامت به صفات الاجتهاد المطلق ولم يجتهد يحرم عليه التقليد فبما بقم له فهذا كله يدل على الفرق . وبعد هذا الذى سمعت يتضح لك جليا ان الخلاف انما هو فى العالم غير المجتهد واما العامي غير العالم فلا يجوز له ان يقتى مطلقا ولو علم الحكم بدليل تقليدا وهذا رأى المتقدمين وخالفهم المتأخرون فقالوا يجوز للتقليد وهو من اخذ بقول غيره من غير معرفة دليله او اخذ القول مع دليله من كلام المجتهد مقلدا له فى ذلك بدون ان يعرف كيف أخذه المجتهد ان يقتى بطريق النقل عن المجتهد ويقبل قوله متى كان عدلا ثقة فنخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد فى هذا الزمان لم يعتبر اجماع أهله والاولى الاستدلال الخ »

لأدى الى فساد أحوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله لروايته وشهادته ووصاياه وما استدلل به الخصم عن انعقاد الاجماع على خلافه فممنوع لما سبق فيه من الخلاف وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع<sup>(١)</sup> بعد موت المجمعين . قال :

أقول الاولى في الاستدلال ما قدمناه من انه وقم هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابى حنيفة كانوا يفتون في زمان الامام الشافعي والامام احمد وغيرهما من المجتهدين وانهم جميعاً أقروا ذلك بلا تكبر من احد فكان هذا اجماعاً وهذا دليل على ان قول المجتهد باق بعد موته ببقاء دليله كما قال الشافعي المذاهب لا تموت بموت اربابها واستدلال الاسنوي بانه لو لم تجوز لأدى الى فساد احوال الناس فهذا يقتضى احداث دليل سادس بغير دليل شرعى . واستدلاله بقوله ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله كروايته الخ لا يفيده أيضاً لان اعتبار تلك الاقوال انما كان بادلة سمعية خاصة دلت عليها بخلاف تقليد الميت والافتاء بقوله

(١) قال الاسنوي «وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع الخ» أقول يقال على هذا ان حجية الاجماع ثبتت من جهة الشارع حيث جملة حجة بقوله «لا تجتمع امتي الخ» لامن حيث انه قول المجمعين الا ترى انه بعد استقرار الاجماع لا يجوز لاحد من المجتهدين في حياته ان يخالفه وأما المجتهد الواحد بانفراده فله ان يرجع عن قوله الاول وما ذاك الا لان لا اتفاق جميع المجتهدين في عصر من القوة والعصمة مالم يسلك فرد فالدليل هو ما قلناه من ان اجماع المجتهدين في عصر الشافعي رضى الله عنه على ذلك ولذلك قال ان المذاهب لا تموت بموت اربابها ولهذا لم يرقم خلاف في جواز افتاء العلماء المتبحرين وهم من ذكرنا بطريق النقل لقول المجتهدين المنصوص منهم وانما الذي وقم فيه الخلاف هو الافتاء بقولهم تخريباً وقد علمت انعقاد الاجماع عليه أيضاً في حياة المجتهدين وبعد وفاتهم فكان المخالف محجوجاً بهذا الاجماع

« الثانية يجوز الاستفتاء للعامة لعدم تكليفهم في شيء من الاعصار بالاجتهاد وتقويت معاشهم واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه دون المجتهد لانه مأمور بالاعتبار . قيل معارض بمحوم فاسألوا . أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم . وقول عبد الرحمن لعثمان أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين . قلنا الاول مخصوص والا لوجب بعد الاجتهاد . والثاني في الاقضية والمراد من السيرة لزوم العدل » أقول المسئلة الثانية في المستفتى أى فيمن يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول اختلفوا في أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع <sup>(١)</sup> فيه ثلاثة مذاهب حكاه الامام : أصحابه عنده وعند الامام واتباعها يجوز مطلقا بل يجب <sup>(٢)</sup> والثاني لا بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه <sup>(٣)</sup> واليه ذهب المعتزلة البغدادية . وثالثها قال به الجبائي يجوز

(١) قال الاسنوى « في ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع الخ » أقول انما قيد بالفروع لان التقليدي في اصول الدين وهي المقائيد فيه خلاف آخر غير هذا سيأتى الكلام في ذلك مفصلا قريبا ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوى « أصحابه عنده وعند الامام واتباعها يجوز مطلقا بل يجب » وهو الذى جزم به في جمع الجوامع وحكي ما عدها بقليل فقال ويلزم غير المجتهد قال الجلال عاميا كان أو غيره أى يلزمه التقليد للمجتهد لقوله تعالى ( فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون )

(٣) قال الاسنوى « والثاني لا بل يجب عليه ان يقف على الحكم بطريقه الخ » أقول هذا القول لا يتأتى الا في العالم غير المجتهد لانه هو الذى يقال فيه لا يجوز له التقليد بل يجب عليه ان يقف الخ فهو الذى حكاه في جمع الجوامع بقوله وقيل لا يقلد عالم وان لم يكن مجتهدا قال الجلال لان له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامة اه . فصاحب جمع الجوامع صرح بما هو المراد وهو أولى

ذلك في المسائل الاجتهادية<sup>(١)</sup> كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسائل المنصوصة كتحریم الربا في الاشياء العتة مثلاً والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد سواء كان ظاهراً محضاً أو ظاهراً . ثم استدلل المصنف على الجواز بأمرين : أحدهما إجماع السلف عليه لأن العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم مع أنه لم يقع شيء من ذلك . الثاني أن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي الى تقويت معابشهم<sup>(٢)</sup> واستضرارهم بالاشتغال لتحصيل أسبابه وذلك سبب لفساد الاحوال فيكون القول به باطلا . قوله « دون المجتهد » أي فانه لا يجوز له الاستفتاء أي لا بعد الاجتهاد اتفاقاً<sup>(٣)</sup> كما

(١) قال الاسنوى « وثالثها قال الجبائي يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية الخ » أقول المراد بالمسائل الاجتهادية ما عدا القواطع كالمقائيد وسيأتي الكلام عليها وهذا القول حكاية في جمع الجوامع عن الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني فقال ومنع الاستاذ التقليد في القواطع وسيأتي الكلام فيها

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يؤدي الى تقويت معابشهم الخ » أقول بل يؤدي الى تقويت الاجتهاد نفسه بان يتعذر او يتعسر لان جميع المكلفين لو اشتغلوا بالاجتهاد والاجتهاد ملكة فاضلة بها يطلم صاحبها على امرار الشريعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وبها يقتدر على استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها التي ذكرناها وهذا لا يكون الا بالتفرغ لزاولة ما يتوقف عليه وذلك يتوقف على وجود ما يقوم بحاجات ذلك المجتهد الضرورية حتى يمكنه التفرغ لما ذكر ولذلك قال تلمي ( فلولا قعر من كل فرقة منهم طائفة لينفقوا في الدين ) الآية فجعل فريقاً للجهاد وفريقاً للتفقه ومن ضروريات القيام بالجهاد والتفقه في الدين وجود من يقوم بما يلزم للثقاتين بالأمرين حتى يتمكنوا من ذلك

(٣) قال الامنوى « فانه لا يجوز له الاستفتاء اي لا بعد الاجتهاد اتفاقاً الخ » أقول انما حرم عليه ذلك ووجب عليه العمل بظنه لان ظنه الحاصل له باجتهاده اقوى له من كيفية استفتائه واما غيره فيحتمل ان في كيفية استفتائه خلا

قاله الآمدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الامام وأتباعه لانه  
مأمور بالاعتبار أي الاجتهاد<sup>(١)</sup> لقوله تعالى ( فاعتبروا ) فانه عام شامل للعامي

عنده لو اطلع عليه وكيف يجوز التقليد من بعد الاجتهاد وحصول الظن وكل  
مجتهد يعتقد ان ما استدل به واخذ به الحكم دليل وما اخذ به مخالفه شبهة  
دليل فكيف يجوز ان يترك ما يقتضيه الدليل الى ما تقتضيه شبهة دليل وقال في  
مسلم الثبوت المجتهد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا قال  
شارحه لان ما علمه حكم الله فلا يتركه بقول احد ( فان قلت ) اليس الامام ابو حنيفة  
حكم بنفاذ قضاء المجتهد بخلاف ما اجتهد فيه ذاكر رأيه وكذا اذا كان ناسيا  
لمذهبه ينفذ عنده رواية واحدة خلافا لصاحبيه في الوجهين ( قلت ) النفاذ حالة  
الذكر رواية عنه وفي أخرى لا ينفذ وعلى هذه الرواية لا منافاة للاجماع لان  
النفاذ على تقدير الفعل لا يستلزم حله . ومعنى قولنا لا يجوز لا يحل فالتام اتفاق  
واعلم ان المذكور في الهداية وغيرها الفتوى على قولها في الصورتين في انه  
لا ينفذ قضاء المجتهد فيما اجتهد فيه مطلقا سواء قضى ذاكر المذهب او ناسيا واما  
ابو حنيفة ففي صورة الذكرى روايتان : احدهما كقولها والاخرى بالنفاذ وأما  
قبل الاجتهاد بان اتصف بصفات الاجتهاد وحدث له واقعة لم يجتهد فيها بالفعل  
ففي جواز تقليده خلاف فالمختار عدم جوازه كما قال الاسنوي وهو قول الاكثر .  
قال في جمع الجوامع وكذا المجتهد عند الاكثر قال الجلال أي من هو بصفات  
الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل  
التقليد ولا يجوز المدول عن الاصل الممكن الى بدله كما في الوضوء والتيمم  
وقبل يجوز لعدم علمه به الآن اه . وأقول قال في التحرير وقيل لا اه . قال  
في شرحه اي لا يمنع من التقليد مطلقا وعليه سفيان الثوري واسحاق  
وأبو حنيفة على ما ذكر الكرخي والرازي . قال القرطبي وهو الذي ظهر من  
تمسكات مالك في الموطأ وعزاء ابو اسحاق الشيرازي الى احمد قال بعض الحنابلة  
ولا يعرف

(١) قال الاسنوي « لانه مأمور بالاعتبار أي الاجتهاد الخ » أقول هذه



والمجتهد ترك العمل به بالنسبة الى العالمى لجزءه عن الاجتهاد فيبقى معمولاً به في حق المجتهد وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لسكان تاركا الاعتبار المأمور به وتركه لا يجوز. وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسئلة سبعة مذاهب<sup>(١)</sup> تعرض الامام لاكثرها : أصحها ما قاله المصنف . والثاني يجوز مطلقاً وهو مذهب احمد . والثالث قاله بعض اهل العراق<sup>(٢)</sup> يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به . والرابع يجوز فيما يفوت وقته<sup>(٣)</sup> أى مما يخصه ايضا كما نبه عليه الآمدى ولا يجوز فيما لا يفوت

الآية ساقها القائلون بالمنع استدلالاً على ان الاجتهاد أصل والتقليد بدل ودفعاً لقول الجيزين ان تحريم التقليد حكم شرعى يحتاج الى دليل بخلاف جوازه فإنه ثابت بالإباحة الأصلية فدفعوا ذلك بان الاصل الاجتهاد والتقليد بدل فيتوقف التقليد على عدم الاجتهاد كالوضوء والتيمم واثبتوا ذلك بالآية المذكورة فقال السكال فان تم اثبات البدلية بمعوم فاعتبروا تم أي الدفع المذكور والا لا يتوقف على ثبوت البدلية ولم يثبت والاصل عدم الثبوت اهـ . ووجهه ان المراد بالاعتبار الاتعاض او القياس والقياس بدل عن النص ولا مدخل للاجتهاد والتقليد في الآية فلا مدخل في عمومها

(١) قال الاسنوي « وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسئلة سبعة مذاهب الخ » أقول قد تقدم من هذه السبعة قولان وهما الاول والثاني وقد تقدم الكلام عليهما

(٢) قال الاسنوي « والثالث قاله بعض أهل العراق الخ » أقول أي يجوز له التقليد للعمل في حقه لا فيما يفتى به غيره وهذا القول يوافق ما عن أبي يوسف والشافعي من ان الاول صلى بالناس الجمعة وفرقوا ثم اخبر بوجود فارة ميتة في بئر الحمام الذي اغتسل منه فقال نأخذ بقول اصحابنا من أهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً كذا قاله الراهدى في القنية ومن انهم<sup>في الثاني</sup> حين ذهب بغداد كان يقنت في الوتر صملاً بمذهب أبي حنيفة تأدياً<sup>بمعناه</sup> والله اعلم ومن أبي حنيفة روايتان في رواية يجوز وفي رواية لا يجوز

(٣) قال الاسنوي « والرابع يجوز فيما يفوت وقته الخ » أى ان خشى

الفوت وعليه ابن مريج كما في مسلم الثبوت قال في الفوائج على المسلم وظنى انه تفسير للقول السابق اهـ . ومراده بالقول السابق القول الذى ذكر مثل هذا القول في مسلم الثبوت وهو ما عليه الاكثر وهو المنع من التقليد مطلقا فعلى هذا يحمل المنع مطلقا على ما اذا لم يخش الفوت لكن ينافيه قول الاسنوى اي فيما يخصه أيضاً الخ فان ظاهر هذا انه يشترك مع الثالث في جواز التقليد للعمل في حقه لكن الرابع يخص ذلك بما اذا خشي الفوت لكن مقتضى قول صاحب الجوامع وشرحه وخامسها عند ضيق الوقت لما يسئل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما اذا لم يضق وسابعها يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به غيره اهـ ان الخامس في كلام جمع الجوامع الذي هو الرابع هنا لا يقيد بالعمل فيما يخصه بل يعمه وما يسئل عنه من غيره كما هو واضح ويؤيد ما في جمع الجوامع ما صرح به الكمال في تحريره وابن امير حاج في شرحه عليه قال الاول وما عن ابن مريج ممنوع عن التقليد الا اذا تعذر عليه الاجتهاد في الواقعة فلا يكون ممنوعا بل يتعين ولا ينبغي ان يختلف فيه اهـ موضعا من شرحه . وقال الثانى اذ الظاهر ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان متمكنا من الاجتهاد فلا ينبغي ان يعد هذا قولاً آخر كما عدوه . ثم الذى حكاه الآمدى عن ابن مريج يجوز تقليد الأعم اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد . هذا ويظهر ان خوف فوت وقت العمل بالحادثة من اسباب تعذر الاجتهاد ثم رأيت عن صاحب المعتمد نقله بخصوصه عنه ويؤيده جزم السبكي بمنعه في هذا عن ابن مريج وبطريق أولى ان يكون خوف فوت العمل بالحادثة اصلا من اسباب تعذر الاجتهاد فلا ينبغي ان يعد كل منهما قولاً آخر وستسم خلافاً الاول أيضاً لكن حكى الكمال بعد ذلك مثل القول الثالث من المنع فيما يفتي به لا فيما يخصه ومثل الرابع فقال وقيل فيه أى بمنع من التقليد فيما يخصه أيضاً الا ان يخشى الفوت كأن ضاق وقت صلاة . والاجتهاد فيها بفوتها قال شارحه فانه يجوز له ان يقلد مجتهدا آخر ويعمل بقوله لكلا فتوت بفوات وقتها فواشتغل بالاجتهاد فيها وهو عن ابن مريج وهذا ما تقدم ألوعد به اهـ . وما

والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز<sup>(١)</sup> تقليد الأعمى لا تقليد المساوي والادون  
والسادس يجوز تقليد الصحابي<sup>(٢)</sup> بشرط ان يكون أرجح في نظره من غيره وما  
عداه لا يجوز وقد تقدم نقله عن الشافعي<sup>(٣)</sup> والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي<sup>(٤)</sup>  
دون غيرها. وحكى الآمدي ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب انه يجوز  
تقليد الأعمى<sup>(٥)</sup> بشرط تعذر الاجتهاد وهذا الخلاف انما هو في الجواز لا في

وعده هو ما قدمناه من قوله وستقسم خلاف الاول فكان عن ابن سريج قولان  
قول بوافق ما ظهر من كلام صاحب جمع الجوامع وصرح به الكمال اولا وقوله  
بوافق ما في الاسنوى كما ان ما نقله عن أبي حنيفة من الجواز مطلقا رواية عنه  
وما نقله من المنع مطلقا الا اذا منع مانع رواية أخرى

(١) قال الاسنوى « والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز الخ »  
أقول قال الكمال وعن محمد بقلده مجتهدا اعلم منه قال شارحه نقله عنه القاضي  
والروائي وألكيا قال وربما قال انهما سواء ونقله ابو بكر الرازي عن الكرخي  
وقال انه ضرب من الاجتهاد اهـ

(٢) قال الاسنوى « والسادس يجوز تقليد الصحابي الخ » أقول قال في  
تحرير الاصول وشرحه والشافعي في القديم والجبائي وابنه أيضاً قالوا يجوز  
تقليد غيره ان كان الغير صحابيا راجحا في نظره على غيره ممن خالفه من الصحابة  
فان استوى الصحابة في الدرجة في نظره واختلفت فتواهم بخير فيقلد أهم  
شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم ذكره ابن الحاجب وغيره . قال الصفي الهندي  
وقضيته انه لا يجوز للصحابة ان يقلد بعضهم بعضا اهـ

(٣) قال الاسنوى « وقد تقدم نقله عن الشافعي » أقول هذا هو المذكور في  
رسائله القديمة . قال الابهرى المشهور من مذهبه عدم جواز تقليده الغير مطلقا  
وقيل يجوز تقليد أبي بكر وعمر رضى الله عنهما لا غيرهما مطلقا اهـ

(٤) قال الاسنوى « والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي الخ » أقول  
عزا هذا في جامع الاسرار للحنفية لكن لفظ كبار التابعين

(٥) قال الاسنوى « وحكى الآمدي ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب

الوجوب كما نبه عليه الامام في اثناء هذه المسئلة . قوله « قيل معارض » يعنى ان الاستدلال على المنع بقوله تعالى (فاعتبروا) معارض بثلاثة ادلة : احدها قوله تعالى (فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) فانه يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم سواء كان مجتهداً او غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك . الثانى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم) فانه يدل على قبول قول اولى الامر على كل احد مجتهدا كان او غيره والعلماء من اولى الامر لان امرهم ينفذ على الامراء ولولاة فيكون قولهم معمولاً به في حق المجتهد والمقلد . الثالث الاجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لثمان رضى الله عنهما حين عزم على مبايعته أبايك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فالتزمه عثمان وكان ذلك بحضور من الصحابة فلم ينكر عليهما أحد فكان ذلك إجماعاً على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد الميث واذا جاز ذلك جاز الاخذ بقول الحي بطريق الاولى . واجاب المصنف عن الاول وهو قوله فاسألوا<sup>(١)</sup> بأنه مخصوص بالعوام ولو كان شاملاً للمجتهدين الغير العالمين لكان

انه يجوز تقليد الاعلم الخ » أقول قد علمت ان لابن سريج قولين فتذكر ما تقدم . وأقول قد حكى في جم الجوامع كغيره انه يجوز التقليد للقاضى المجتهد دون غيره . قال الجلال لحاجته الى فصل الخصومة المطلوب نجاؤه بخلاف غيره اه . وكل ما حكى من هذه الاقوال وغيرها مما لم يحكم هنا انما هو عند تمكن المجتهد من الاجتهاد واما اذا لم يتمكن بان منعه مانع أو خاف فوت الحادثة فلا خلاف في جواز تقليده مجتهدا آخر كما قدمناه عن الكمال

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف عن الاول وهو قوله فاستلوا الخ » أقول يجاب أيضاً بأنه وان لم يكن قبل الاجتهاد عالماً بالفعل لكنه متمكن من العلم فان القادر على اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والفرق تحكم ولا شك ان الظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلاً وبهذا يتبين لك ان كون الاجتهاد اصلاً وان التقليد بدل ثابت بعموم قوله تعالى

يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد <sup>(١)</sup> ايضاً لكونه ظاناً بالحكم لا طاملاً به لكنه لا يجوز اتفاقاً كما تقدم. قال الامام ولان مقتضاه وجوب السؤال <sup>(٢)</sup> وهو غير واجب بالاجماع ولانه امر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه <sup>(٣)</sup> وهو مطلق يصدق بصورة

( فاعتبروا الآية ) فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجوز التقليد يكون بدلاً منه رخصة للتخفيف عند العجز وكونه للاتعاظ او للقياس لا يدل على الخصوص لما ان ذلك سبب والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وبهذا يندفع ما قدمناه عن شرح التحرير من أن البدلية لم تثبت

(١) قال الاسنوى « لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد الخ » أقول هناك فرق فان المجتهد بعد الاجتهاد ظان للحكم بالفعل فلا يترك ظنه وهو أقوى اظن غيره وهو أضعف بخلافه قبل الاجتهاد فانه لا ظن عنده ولا علم وقولكم هو بعد الاجتهاد ظان بالحكم لا طاملاً فلنا لو كان كذلك لكانت الآية دليلاً عليكم لاكم لانه لو كان المراد في الآية بالعلم الاعتقاد الجازم عن دليل لوجب التقليد على المجتهد بعد الاجتهاد وقبله لان كلا منهما لا علم عنده بهذا المعنى فيجب على كل مجتهد أن يسأل بعد الاجتهاد وقبله. ولذلك قلنا في بيان عدم جواز التقليد للمجتهد ان الظن الحاصل باجتهاده أقوى من الظن الحاصل باجتهاد غيره فلا يترك الاقوى بالاضعف فيتبين أن الممول عليه في الجواب هو ما ذكره المصنف من ان الآية خاصة بالعوام وان المراد بالعلم فيها ما يشمل الظن في العمليات

(٢) قال الاسنوى « قال الامام ولان مقتضاه وجوب السؤال الخ » أقول المراد بالسؤال الذي يترتب عليه وجوب التقليد وقد اتفقوا على عدم وجوبه على المجتهد كما يؤخذ من مسلم الثبوت وغيره وانما الخلاف في الجواز كما صرح به الاسنوى قبل ذلك بأسطر

(٣) قال الاسنوى « ولان الامر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه الخ » أقول لو كان كذلك لم يتم للاكثر الاستدلال بهذه الآية على ان غير المجتهد طاملاً أو غير عالم يلزمه التقليد لكنهم استدلوا بها على ذلك وقالوا كما قدمناه ان قوله

وقد قلنا به في السؤال عن الأدلة. وعن الثاني وهو قوله تعالى ( اطيعوا الله ) الآية بأن ذلك إنما ورد في الاقضية <sup>(١)</sup> دون المسائل الاجتهادية او تقول انه مطلق ولا

تعالى فاسئلوا الآية يعم فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون وفيما لم يعلم من المستثول عنه لان الامر المقيد بسبب يتكرر بتكرره وههنا سبب السؤال عدم العلم فانها يوجد وأي وقت يوجد وجب السؤال ولذلك قالوا ان الآية تشمل ايضاً السؤال عن الدليل لانه مما لم يعلم فلا بد من السؤال عنه ولو سأله المستفتي أبداه المفتي له وقد اطلقوا ذلك ولكن المصرح به في كتب الفقه ان المفتي لا يلزمه الا بيان الحكم فقط خصوصاً اذا كان المستفتي ليس اهلاً لنقل الدليل وبهذا تعلم أن قوله تعالى فاسئلوا الآية ليس من المطلق الصادق بصورة لوجود القرينة فالمتعين في الجواب هو ما قلناه

(١) قال الاسنوي « وعن الثاني وهو قوله تعالى ( اطيعوا الله ) الآية بأن ذلك إنما ورد في الاقضية الخ » أقول هذه الآية قبلها غيرها قال تعالى ( ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعماً يعظكم به ان الله كان سميعاً بصيراً . يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ) الآية - فالخطاب في قوله تعالى ان الله يأمركم بالعدل فكيف جميعاً الذين يدخل فيهم ولاية الامور دخولاً أولياً كما هو مقتضى كون لفظ الضمير في مثل هذا كالمعرف باللام يراد منه العموم الا لقرينة ولا قرينة هنا واما ان يكون لولاية الامور وعلى كل حال فالامر عام لجميع المكلفين اما باعتبار شمول لفظ الضمير للجميع واما باعتبار عبارته ودلالته على انه خاص بولاية الامور والمراد بالامانات جميع الحقوق بلا فرق بين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وبلا فرق بين كون حقوق العباد حقوقاً عامة او حقوقاً خاصة فتشمل الآية اسناد الوظائف لمن يكون اهلاً لها وغيرها من الحقوق . واما الخطاب في قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل فهو خاص بولاية الامور بما منهم الامام العام وكل من ولى من امر المسلمين شيئاً جليلاً كان او حقيراً كبيراً كان أو صغيراً وبعد ان امر كافة المكلفين بأداء ما امروا به وامر

عموم فيه فيكفي حمله على الاقضية . وعن الثالث وهو الاجماع انه المراد من السيرة انما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد . قال :

« الثالثة انما يجوز في الفروع وقد اختلف في الاصول ولنا فيه نظر وليكن هذا آخر كلامنا » أقول المسئلة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء ومالا يجوز فنقول يجوز للعامة الاستفتاء في الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور في المسئلة السابقة واختلفوا في الاصول كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات ودلائل النبوة فالأكثر على ما نقله الآمدي <sup>(١)</sup> واختاره هو والامام وابن

ولاية الامور كذلك بما امروا به من الحكم بالعدل ومدح ما يعظم به وهدم بانه مميم لما يقولون بصير بما يعملون فهو لا يخفى عليه شيء فيجازي كل حامل بعمله أمر المحكومين بطاعة الله وطاعة الرسول وأولي الامر منهم على العموم وقرن طاعة الرسول وأولي الامر منهم بطاعته سبحانه للإشارة الى أن طاعة هؤلاء انما هي طاعة له لان الرسول انما يبلغ أمره للناس ويحكم بينهم به وأولوا الامر انما يحكمون بما جاءهم به رسوله وبلغهم اياه عنه فكان الحكم لله وحده وهذا لا فرق فيه بين الاقضية وغير الاقضية كما انه عام لجميع المكلفين ولجميع المحكومين لما قلنا فيدخل فيه المسائل الاجتهادية دخولا اوليا خصوصا وان الواجب ان يكون ولاية الامور من العلماء المجتهدين وانما جاز ان يكونوا علماء غير مجتهدين لضرورة عدم وجود المجتهدين ولحاجة الناس الى حكام يسوسون أمورهم في دينهم ودنياهم ويضبطون شؤونهم وينصفون المظلوم من الظالم ويمنعون المفسدين عن الفساد والاشرار عن الشر فمعنى الجواب ان الآية لا علاقة لها بالتقليد وانما هي متعلقة بطاعة الحكم وولاية الامور في غير معصية الا ترى ان المجتهد قد يتعدد - وقد يختلفون في كثير من المسائل ولو كانت الآية كما يقولون لدلت على وجوب تقليد كل واحد من المجتهدين وذلك غير ممكن مع الاختلاف فليس في الآية ادنى دلالة على جواز تقليد المجتهد بمجتهداً آخر ولا على عدمه

(١) قال الاسنوي « كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات ودلائل

الحاجب أنه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعالمى لأن تحصيل العلم فى الأصول واجب على الرسول لقوله تعالى ( فاعلم أنه لا إله إلا الله ) وإذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى ( واتبعوه ) واعترض عليه بأن الدليل خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب. واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد<sup>(١)</sup> فى المسائل الفروعية وأجاب الأولون بأن المسائل الفروعية غير متناهية فيعسر على العالمى الوقوف عليها بخلاف المسائل الأصولية فإنه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف فى هذه

النبوة قالوا كثرون على ما نقله الآمدى الخ « أقول وحاصله أن الاكثر على عدم جواز التقليد للمجتهد ولا للعالمى ولا لاحد من المكلفين بل يجب النظر لأن المطلوب فيه اليقين بدليل ما ذكره من الآية الأولى الدالة على طلب العلم والثانية الدالة على طلب اتباع الرسول وان هذا الدليل معترض بأنه خاص بالتوحيد والدعوى عامة فهو غير تام على المطلوب . وأجاب عن ذلك الجلال فى شرحه على جمع الجوامع فقال ويقاس غير الوجدانية عليها . فتكون جميع العقائد مأمورا فيها بالعلم أيضا على أن العلم بالوجدانية لا يتم الا اذا ثبت وجوب وجود الصانع الذى من لوازمه أن يكون تام الإرادة فلا يريد سواء تام القدرة فلا قادر سواء عالم بعلم محيط لا يعزب عنه شيء متصف بكل كمال منزّه عن كل نقصان فتكون الآية دالة على وجوب العلم بالوجدانية وغيرها من العقائد

(١) قال الاسنوي « واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد الخ » أقول المجوز للتقليد فى الأصول هو المنبري وغيره فإنه ومن وافقه قالوا لا يجب النظر والاستدلال اكتفاء بالعقد الجازم لأنه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى فى الإيمان من الأعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلامي الشهادة المنبىء عن العقد الجازم ويقاس غير الإيمان عليه وأما قياس جواز التقليد فى الأصول على جوازه فى الفروع كما استدل به الاسنوي للمجوز فهو استدلال بما لا يرضاه المدعى لنفسه للفرق بين الأصول المطلوب فيها اليقين والفروع التى يكتفى فيها بالظن ولذلك شرطوا العقد الجازم



المسئلة لتعارض الادلة<sup>(١)</sup> من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الآمدي وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام<sup>(٢)</sup> وهو ظاهر كلام

(١) قال الاسنوي « وتوقف المصنف في هذه المسئلة لتعارض الادلة الخ » أقول التعارض انما يكون عند تساوي الادلة ولا مساواة كما يتضح فيما بعد فانتظر

(٢) قال الاسنوي « ونقل الآمدي وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام الى آخره » أقول استدل هذا القائل بأن النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فيجب أن يحزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد اهـ . فتلخص أن المذاهب ثلاثة: الاول عدم جواز التقليد ووجوب الايمان بجميع العقائد بالبرهان وبطريق النظر والاستدلال. والثاني جواز التقليد والاكتفاء بالعقد الجازم . والثالث أن النظر حرام واذا الواجب أن يحزم المكلف عقده بما جاء به الشرع من العقائد. وبهذا تبين أن الكل يقولون بوجوب العقد الجازم غير أن الفريق الاول يشترط أن يكون العقد الجازم عن نظر واستدلال يوجبه ليكون اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع عن دليل بحيث لا يحتمل النقيض والفريق الثاني لا يشترط ذلك ويكتفي بالعقد الجازم ولو بطريق التقليد. والثالث يقول الواجب هو العقد الجازم بما جاء به الشرع تقليداً ويحرم عليه النظر فالفرق بين الثاني والثالث أن الثاني لا يقول بحرمة النظر ووجوب التقليد والثالث يقول بذلك وقد علمت استدلال كل فريق وبناء على ذلك نقول أن الفريق الاول دفع ما يقوله الفريق الثاني بأننا لا نسلم أن الاعراب ليسوا أهلاً للنظر فإن المعتبر هو النظر على طريق العامة لا على طريق علماء الكلام كما اجاب الاعرابي الاصمعي عن سؤاله: بم عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير واثرا لاقدام يدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وما يذعن أحد من الاعراب أو غيرهم للايمان فيأتي بكلماته الا بعد ان ينظر فيهندي لذلك أما للنظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له يكفي قيام بعضهم به وأما

غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا يحمل نهي أبي حنيفة والشافعي وغيرهما من السلف رضى الله عنهم عن الاشتغال بعلم الكلام وهو العلم بالعقائد الدينية وما يتوقف عليه العقائد الدينية من الأدلة اليقينية . ودفع الفريق الاول أيضاً ما استدلل به الفريق الثالث بأن هذا الذى استدلل به يوجب تحريم النظر على المقلد بفتح اللام أيضاً لانه مظنة الشبه والضلال فتقليده فيما يحتملها أجدر بأن يحرم لان فيه ما في الاول مع احتمال كذب الامام واضلال مقلده بكسر اللام فان أجتهد للامام ان ينظر فقد خالفتم ما ذكرتم من ان النظر حرام ممنوع لكونه مظنة الشبه والضلال وان قلد الامام غيره ينقل الكلام الى ذلك الغير ويتسلسل . فان قيل ينتهى الى الوحي أو الالهام أو النظر المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ . قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليداً بل هو علم نظري وكذا الالهام ونظر التأييد فلا يصح القول ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقاً كذا في المضد والسعد . أقول المراد بالتقليد هنا كما يفهم مما ذكرناه ما يقابل النظر في الدليل والنظر في الدليل هو المراد هنا بالاجتهاد ولو كان الناظر طامياً محضاً بالمعنى المتقدم في الفروع الذي هو مقابل المجتهد الذى هو ذو الدرجة الوسطى الى آخر ما سبق في شروطه كما نص عليه المضد وصاحب جمع الجوامع في شرح المختصر وبدل عليه قولهم ان العوام غير مقلدين هنا لنظرهم في الدليل الاجمالي وان لم يكن على طريق المتكلمين . وفي شرح المختصر لصاحب جمع الجوامع التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بغير حجة ويسمى اتباع العامي لامامه تقليداً على هذا وهو المعروف وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب والتقليد بالمعنى الاول قد يكون ظناً وقد يكون وهماً كما في تقليد امام في فرع من الفروع مع تجويز ان يكون الحق في خلافه ولا شك ان هذا لا يكفي في الايمان عند الاشعري وسائر الموحدين ولعله مقصود الاشعري بقوله لا يصح ايمان المقلد وأما التقليد بالمعنى الثاني فكان ابى رحمه الله يقول لم يقل أحد من علماء الاسلام انه لا يكفي في

الايان الا ابو هاشم من المعتزلة وأنا أقول انه لا يتصور فان الانسان اذا مضى عليه زمن لا بد ان يحصل عنده دليل وان لم يكن على طريقة أهل الجدل فان فرض مصمم جازم لادليل عنده فهو الذى يكفره ابو هاشم ولعله المنسوب الى الاشعري . والصحيح انه ليس بكافر وان الاشعري لم يقل ذلك . نعم اختلف أهل السنة في انه هل هو عاص ؟ والاصح عند ابى حنيفة رحمه الله انه مطيع وعند آخرين انه عاص وهو الخلاف في وجوب النظر فاعرفه وان قلنا انه عاص وان النظر واجب فالواجب نظر ما ولا يشترط نظر على طريقة المتكلمين كما عرفناك وهذا لا خلاف فيه نعمه ثابتاً عند أحد من سلف الامة اه . وقال الجلال في شرحه على جمع الجوامع بعد حكاية الاقوال الثلاثة وعلى كل من الاقوال الثلاثة تصح عقائد المقلد وان كان آثماً بترك النظر اه . وهذا الذي قاله صاحب جمع الجوامع والجلال كلاهما مبنى على ان وجوب النظر عند الفريق الاول وجوب الفروع أى انه يوجب العمل دون الاعتقاد فالنظر واجب عملاً بمعنى المكلف اذا تركه وليس بواجب اعتقاداً فلا يكون تارك النظر المقلد كافراً وان كان آثماً فقط وأما اذا قلنا أن الوجوب وجوب الاصول وان مسئلة وجوب النظر مسئلة علمية أصولية فيكون النظر واجباً اعتقاداً وعملاً كان المقلد تارك النظر كافراً ولا يكفى التقليد في الايمان ومتى علمت ان الجميع متفقون على اشتراط الاعتقاد الجازم علمت ان الظان أو الشاك أو المتوهم كافر بالاجماع هذا ملخص ما قاله الكاتبون على جمع الجوامع وقال في مسلم الثبوت والمفتى المجتهد من حيث يجيب السائل والمستفتى يقابله ولا يجتهدان على التجزي والمستفتى فيه الشرعية والعقلية بناء على الصحيح لصحة ايمان المقلد عند الائمة الاربعة وكثير من المتكلمين خلافاً للاشعري وان كان آثماً في ترك النظر اه . قال في الفوائح اما قبول ايمان المقلد فتثبت بالدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى من الصبيان الذين لم يقدروا على النظر أصلاً وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير تكبير والخلاف انما نشأ

بعدهم واما التائب بترك النظر فلم ينص عليه الاثمة انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً وهذا ليس بشيء فان النظر ما كان واجباً الا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة سقط الجهاد الذي كان واجباً من غير اثم فافهم اهـ . ثم قال في مسلم الثبوت لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر اهـ . قال في الفوائض وهذا لا ينافي ما مر من اجماع الاثمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على قول الغير فيقول بحسب قوله وهذا لا ينافي صحة الايمان والتصديق اذا وجد بقوله لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من الدين لبقى هو على التصديق فافهم اهـ . وبعد ان ذكر صاحب مسلم الثبوت قول الغنبري وبعض الشافعية بجواز التقليد في العقليات وقول من قال بوجوب التقليد وحرمة النظر استدل على قول الاكثر بالاجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ولا يحصل بالتقليد لا مكان كذب الغير ولانه يلزم النقيضان في تقليد اثنين في حدوث العالم وقدمه فلا بد من النظر الصحيح اهـ . وفهم صاحب الفوائض العلم بالله وصفاته بعد ان زاد ارسال رسوله بانه التصديق الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك أصلاً وقال عقب قول المسلم فلا بد من النظر الصحيح وهذا انما يتم لو قلنا ان كل تقليد يفيد العلم بل يجوز والنقاييد لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم ان كان مقلداً لمن له علم واقعي يكون جزمه علماً فقد حصل بتقليد بعض الكثرة العلم القاطم ولعل انكار هذا انكاراً للقضايا بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بصفاء المريرة فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكى الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وسيد المتقين امام الاولياء بالتحقيق امير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه . وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلمه اعلى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولي وقد يحصل بنظر وهذا اكثر في الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم وتثبت اهـ . هذا ما قاله هؤلاء

أيضاً وأقول اما القول بان الواجب هو التقليد وان النظر حرام في العقليات فقد علمت انه قول ساقط باطل. فينحصر الكلام حينئذ في ان النظر واجب ولا يجوز التقليد او ان النظر غير واجب ويجوز التقليد بشرط ان يفيد الجزم والتصميم بحيث لو زال قول المقلد (بفتح اللام) لم يزل جزم المقلد (بكسرهما) وان القائمين بوجوب النظر افترقوا ففريق ذهب الى أن وجوبه وجوب اصولي فلا يكفي التقليد ويكون المقلد كافراً وفريق ذهب الى ان وجوبه وجوب فروع فلا يحل التقليد والمقلد الجازم مؤمن ولكنه عاص بترك النظر. والحق ان الوجوب وجوب اصولي لان المسئلة علمية اعتقادية قطعاً تعلق البحث فيها عن اعتقاد جازم عن دليل. قال الزركشي في بحره ما ملخصه العلم نوعان : نوع يشترك في معرفته الخاصة والعامة ويعلم من الدين بالضرورة كالماتواتر فلا يجوز التقليد فيه لأحد كعدد الركعات وتعيين الصلاة وتحريم الامهات والبنات والزنا واللواط فان هذا مما لا يشق على العامي معرفته ولا يشغله عن اعماله ومنه اهلية المفتي. ونوع يختص بمعرفته الخاصة والناس فيه على ثلاثة اقسام وحصرها في العامي المحض والعالم الذي حصل على بعض العلوم المعتبرة وساق في ذلك الخلاف المتقدم ونظر في اطلاق القول بان هذا كالعالمى اخص ونقل عن ابن المنير ان المختار ان هؤلاء مجتهدون لوجود اوصاف الاجتهاد فيهم ملتزمون ان لا يحدثوا مذهباً بحيث يكون افروعه اصول وقواعد مباحنة لسائر قواعد المتقدمين لان ذلك متعذر. والثالث العالم الذي بلغ رتبة الاجتهاد وكل هذا جملة خاصاً بالفروع فاذا كان التقليد لا يجوز في معرفة ما كان معلوماً من الدين بالضرورة من الفروع كما مثلنا ولم يختلفوا في ذلك فكيف يمكن ان يقول أحد بجواز التقليد في اساس الدين بأكمله ووجوبه من ضروريات الضروريات. في الدين وهو الايمان بالله وصفاته ورسالة رسله وانزال كتبه واليوم الآخر. وآيات القرآن المتكررة المتعددة الآمرة بالايمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر كثيرة جداً. وبما لا يشك

فيه احد ان المأمور به هو الايمان اللغوي وهو العلم باصطلاح المناطقة الذين قسموا التصديق الى اعتقاد جازم لا يقبل النقض ولا التشكيك عن دليل موجب وهو العلم التصديقي واعتقاد جازم لا عن دليل وثارة يكون مطابقا وثارة لا يكون مطابقا ولا تعلم مطابقته الا اذا كان عليه دليل يقتضى ذلك والى اعتقاد راجح وهو الظن والى اعتقاد مرجوح وهو الوهم المقابل للظن او اعتقاد مساو وهو الشك ولا خامس لها . وصرحوا بان العلم لا يكون الا نتيجة للمقدمات الضرورية او الراجعة اليها ولذلك اتفقوا جميعاً على ان المطلوب في باب الايمان هو اليقين ودعوى ان اليقين يكون بالتقليد دعوى لا نصيب لها من الصحة غاية الامر ان الدليل الاجمالي المركوز في اذهان العوام كاف في ذلك ولذلك قالوا ان العوام غير مقلدين هنا اي في مقام العقائد لنظرهم في الدليل الاجمالي كما قدمناه ولما نقل صاحب جمع الجوامع عن والده انه قال لم يقل احد من علماء الاسلام ان التقليد بالمعنى الثاني الذى هو بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب لا يكتفى في الايمان الا أبو هاشم قال وانا أقول هذا لا يتصور الخ اي لا يتصور وجود تقليد بالمعنى الثاني لان الجزم المطابق المعلوم مطابقته لا يكون لا لموجب ولذلك قال في مسلم الثبوت بناء على الاجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ولا يحصل بالتقليد لا مكان كذب المخبر اه . اي ولا يمكن القطع بالصدق الا بموجب . وقول صاحب فوائح الرحموت ان قبول ايمان المقلد ثابت بالدلائل القطعية فانه تواتر الى آخر ما قدمناه مدفوع بان الذي تواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى بظاهر الاسلام لانه هو الذي يمكن الوقوف عليه وهو الذى به يكون عصمة النفس والمال بخلاف الايمان فانه امر مبطن لا يمكن الوقوف عليه ولذلك قال تعالى ( قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ) وقال عليه الصلاة والسلام « امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم الا بحقها » فجعل غاية القتال ان يقولوا لا اله الا الله . واما الايمان فقد قال الله فيه ( لا اكراه في الدين قد تبين الرشد

من النبي ) اي لا اكراه يتحقق على الايمان لانه امر تابع لتبين الرشد من النبي وقد تبين ذلك كما هو احتمال في الآية . وكون الآية تحتل غيره لا يضرنا لان هذا الاحتمال وهو عدم امكان الاكراه على الايمان حق في ذاته سواء حملت عليه الآية أولم تحمل ولذلك قيل عليه الصلاة والسلام المنافقين مع علمه بانهم كفار باطناً كما جاء في عدة آيات من كتاب الله تعالى . ومن هذا تعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقبل ايمان كل أحد وان حصل من دون نظر الخ وانما قبل اسلام هؤلاء واجرى عليهم احكام الاسلام لانه عليه الصلاة والسلام مأمور بان يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وشتان في هذا المقام ما بين الايمان والاسلام فان الاسلام في هذا المقام قول باللسان وعمل بالاركان واما الايمان فهو علم وكيفية نفسانية قائمة بالنفس والجنان فهو فعل من أفعال القلوب شرعاً ولغة وان كان بحسب اصطلاح علماء المنطق من الكيفيات النفسانية . وكذلك جاء في عدة احاديث في الصحاح ومن ذلك ما عن يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر بن الخطاب في حديث طويل في أول من قال بالقدر جاء فيه أن ابن عمر قال حدثني ابي عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال « بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبته الى ركبته ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت فمجبنا له يسأله ويصدق فقال فاخبرني عن الايمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت الحديث » ومن المقرر في كتب التوحيد لكافة المحققين أن الايمان هو التصديق الجازم والاستسلام المطابق للواقع عن موجب وما لم يكن كذلك لا يكون علماً تصديقياً مطابقاً للواقع ولا اذعاناً باطنياً فكيف بعد هذا يمكن

لاحد كصاحب الفوائج او غيره أن يقول ان ايمان المقلد ثابت بالدلائل القطعية  
 مع أنه لم يقم عليه شبهة دليل فضلا عن دليل قاطع أو غير قاطع بل هو مخالف  
 كل المخالفة لما جاءت به القواطع من العقل والنقل كتاباً وصنة . وأما قوله وكذا  
 تواتر عن الصحابة والتابعين الخ فنقول قد أجاب عنه الكمال بن الهمام وتبعه  
 في مسلم الثبوت بانه لو لم يكن منهم النظر لزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته  
 بوجه وهو باطل اجماعاً قال صاحب الفوائج نفسه وضرورة من الدين فاذن هم  
 نظروا اه . ثم قال أيضاً تبعاً لكمال أيضاً واما النقل ففرع الاكثار من النظر  
 والبحث وهم كانوا مستغنيين بصفاء الازهان ومشاهدة الوحي ولا نسلم عدم الامر  
 أى عدم أمرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا عالمين بحصوله للتابعين فانه ليس المراد  
 بالنظر ههنا تحرير الادلة على قواعد المنطق بل المراد ما يفيد الطمأنينة للقلب  
 بحيث يصير اطوع لحصول العلم كما قال الاعرابي الى آخر ما قدمناه في ذلك . فهل  
 لماعقل ان يقول ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين مع مشاهدة  
 الاولين للوحي أو أن يقول ان واحداً من التابعين في ذلك أقل حالا من ذلك  
 الاعرابي ولا يستندون الى الدليل ولو الاجمالى فيجعلهم مقلدين جازمين بلا دليل  
 سبحانه هذا لا يليق أن ينسب لاصحاب رسول الله وتابعيه باحسان الى يوم  
 الدين . كيف لا يكون الصحابة والتابعون ومن على شاكلتهم عالمين بالمقائد عن نظر  
 واستدلال والقرآن قد اشتمل على كل ما يلزم من الادلة العقلية البرهانية الدالة  
 على وجود الصانع وأنه واجب الوجود وعلى أنه حي وعلى تمام ارادته وكمال  
 قدرته واحاطة علمه وأنه واحد أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا  
 أحد ليس كنهه شيء وهو السميع البصير . وبالجملة اذا تأملت كتاب الله حق التأمل  
 وتدبرته حق التدبر تجد أن كل ما قاله علماء الكلام ليس الا تفصيلاً لما جاء في  
 القرآن اجمالاً تارة وتفصيلاً تارة اخرى بالمعبرة تارة وبالاشارة اخرى ويضرب  
 الله الامثال وما يعقلها الا العالمون . واما قول صاحب الفوائج ان ذلك لا ينافي ما  
 مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة الايمان الخ فهو كلام خال عن المعنى وكيف



لا ينافيه وما عليه الاكثر هو منع التقليد في العقليات بناء على ان المطلوب فيها العلم وان العلم لا يكون الا نتيجة النظر والاستدلال وقد علمت ان الايمان علم وان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب وهو كما قال في التحرير وتبعه في مسلم الثبوت لا يحصل بالتقليد لجواز كذب المخبر بل لا بد من النظر. والمر في ذلك ان المقلد مهما جزم وصمم وطابق اعتقاده الواقع ونفس الامر لكن لا يمكن لهذا المقلد مهما كان جزمه قويا ان يجزم بان اعتقاده مطابق للواقع في الواقع ونفس الامر الا اذا كان لموجب وبدون موجب ودليل قاطع لا يمكن ان يكون اعتقاده الجازم جازماً في الواقع ونفس الامر بل لا يزال محتملاً لان يكون في الواقع غير جازم وان اعتقده هو جازماً. وبهذا تعلم بطلان قول صاحب الفوائد أيضاً بل مجوزو التقليد لعل مطمح نظرهم أن التقليد قد يفيد الجزم ان كان مقلداً لمن له علم واقعي الخ لا ننا وان سلمنا أن التقليد يفيد الجزم لكن لا نسلم أن هذا الجزم مطابق للواقع حتى يكون علماً غاية الامر انه ثبات على أمر قد يكون مخالفاً لما في الواقع فهو كثبات المعاندين على اعتقاداتهم الفاسدة وكونه مقلداً لمن له علم واقعي لا يفيد الا مطابقة علم من له ذلك العلم لا مطابقة جزم المقلد بل المقلد (بكر اللام) مقلد للمقلد (بفتحها) في جزمه وفي مطابقة جزمه للواقع وأما هو فلا جزم عنده بمطابقة جزمه. وأما ما حكاه عن صاحب الفتوحات عن سيد الصديقين أبي بكر الصديق رضي الله عنه فعناه أن اعتقاده قد وصل الى رتبة الصديقية وصار كالضروري والا فهو بحسب أصله نظري وصادر عن استدلال ألا ترى أن الايمان واجب فلا بد في الخروج عن عهده من تحصيله بمباشرة أسبابه اختياراً ولا تكليف بالاضطراريات. نعم قد يصل الموفق الى مقام التحقيق فيكون له حق اليقين وقد يماين من الآثار الآتية ما يعاين فيصل الى عين اليقين. وكل هذا كمال في اليقين فوق المكلف به في الايمان والمكلف به فيه هو علم اليقين وبهذا تعلم ان ما نقل عن الائمة الاربعة من أن ايمان المقلد كان يجب تأويله وحمله على ان المراد بالمقلد من علم الاعتقادات بالدليل الاجمالى

الشافعي . وهذه المسئلة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيها المصنف \* (فرعان) حكاهما الامام: الاول اذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها <sup>(١)</sup> وأفتى ثم وقعت له

فهو مقابل لمن علمها بالدليل التفصيلي . والحاصل ان السواد الاعظم من العلماء على ان التقليد في العقائد غير كاف في الايمان الذي به ينجو من الخلود في النار وان كان اذا نطق بالشهادتين طائماً مختاراً مسلماً تجري عليه احكام المسلمين . هذا هو الحق الحقيقي بالقبول فعض عليه بالنواجذ ولا تلتفت لما سواه فان الامر خطير ويحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم هو مقام الخروج من الظلمات الى النور هو المقام الذي خلق الجن والانس لاجله قال تعالى ( وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) وهو الذي بعث الله الرسل كافة لاجله وهو الذي نصب الله عليه الآيات الكونية في الآفاق وفي السموات وفي الارض آيات للمؤمنين وفي انفسكم افلا تبصرون ، وكمن آية امر الله فيها عباده بالنظر في آثاره ومصنوعاته وكمن آية مدح الله فيها الذين يتفكرون في خلق السماوات والارض ، وبالجملة فادلة الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واضحة يستوى في معرفتها العقلاء بلا فرق بين الخواص والعوام ولا عذر لعافل في جهلها فمن ترك النظر وأهمله بعد كونه عاقلاً فهو كافر جاهل جهلاً بسيطاً ومن نظر ولم يصل الى الحق الذي أمر الله بالوصول اليه من طريق النظر والاستدلال وهو الايمان بما تقدم بل وصل الى غيره كان كافراً وجاهلاً جهلاً مركباً نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « فرعان حكاهما الامام الاول اذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها الخ » أقول في جمع الجوامع اقتصر على ما صححه الآمدي من التفصيل ولم يحك غيره فقال مع زيادة من الجلال عليه لا يضاحه اذا تكررت الواقعة للمجتهد وتجدد له ما يقتضي الرجوع مما ظنه فيها أولاً ولم يكن ذا كرا للدليل الاول وجب عليه تجديد النظر فيها قطعاً وكذا يجب تجديده ان لم يتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذا كرا للدليل لا ان كان ذا كرا له اذ لو أخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذاً بشيء من غير دليل يدل عليه والدليل الاول لعدم تذكره لاثقة ببقاء الظن منه بخلاف ما اذا كان ذا كرا للدليل

ثانياً فان كان ذاكراً لما مضى من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتاء به وان  
 نسيه ثم استثنى الاجتهاد حينئذ فاذا تغير اجتهاده ثم عمل العمل بالثاني  
 فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين اذ لا حاجة اليه اهـ . فالحاصل ما قاله  
 في جمع الجوامع واقره عليه شارحه أن الواقعة اذا تكررت للمجتهد فان وجد من  
 الادلة ما يقتضي الرجوع ونظر في تلك الادلة ورجع عن الاجتهاد الاول فهذه  
 هي مسألة تغير الاجتهاد السابقة وانما الكلام هنا فيما اذا وجدت ادلة يحتمل انه  
 لو نظر فيها يقتضي الرجوع فمضى قوله في جمع الجوامع ما يقتضي الرجوع اي احتمالاً  
 كما يفيد قوله وجب عليه تجديد النظر فيها فقوله قطعاً اي عند الشافعية فقط لا عند  
 الاصوليين لانهم حكوا أقوالاً بالمنع بناء على قوة الظن السابق فيعمل به لان الاصل عدم  
 رجوعه غيره قاله زكريا. وان لم يتجدد من الادلة ما يحتمل انه يقتضي الرجوع لو نظر  
 فيه ولم يكن ذاكراً للدليل وجب تجديد النظر لا ان كان ذاكراً لما قدمنا من الوجه  
 في الحاليين فقوله في الصورتين أي صورتى تجديد الادلة وعدم تجديدها فقول جمع  
 الجوامع لا ان كان ذاكراً الخ راجع الى الصورتين قبله لا للثانية فقط كما صرح  
 به شرح الزركشي عليه. ثم اذا لم يتجدد ما يقتضي الرجوع فظاهر واما اذا تجدد  
 فالمراد عدم وجوب للنظر لاستنتاج الحكم لئلا ينافي وجوب النظر بالنسبة الى  
 هذا الدليل المعارض لما استدلل به اولاً بان يرجع الى المرجحات لان المجتهد وان  
 لم يجب عليه البحث عن المعارض على القول الراجح لكن اذا وجد وجب عليه  
 النظر وسلوك طريق الترجيح وبهذا يكون موضوع المسئلة فيما اذا تكررت  
 الواقعة ولم يوجد من الادلة ما يقتضي الرجوع قطعاً بان يوجد ما يحتمل انه  
 يقتضي ذلك أو لم يوجد ذاكراً للدليل الاول أو غير ذاكر فقال فريق لا يجب  
 تجديد النظر بل يكفي النظر السابق واختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب  
 شرطاً أما اذا كان ذاكراً للدليل الاول فالامر ظاهر وكذا اذا لم يكن ذاكراً للدليل  
 الاول والقول بانه لو أخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل  
 كان أخذاً بشيء من غير دليل يدل عليه مخالطة محضة لان أخذه  
 بالاول كان بدليل يدل عليه غير انه لم يذكره فلا يقال انه أخذ بشيء بلا

والاحسن تعريف المستفتي بالتغير لثلا يعمل به . قال واقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به أولاً كان طريقاً قوياً لزم بالضرورة أن يحصل له الظن بأن تلك الفتوى حق وحينئذ فيجوز له الفتوى به لان العمل

دليل يدل عليه بل ان المجتهد جازم بان أخذه بالاول كان بدليل يدل عليه وعدم تذكره لا يمنع من استصحاب الحال وقد نصوا على انه اذا صدق بنتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم ذهل عنها يبقى التصديق بها كما كان استصحابا للحال وقيل يجب تجديد النظر وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيراً ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد المظهر لحقيقة الحال ولا فرق في هذا بين ما اذا كان ذاكرة للدليل أو غير ذاكر له . واعترض عليه بانه اذا كان التجديد لاحتمال تغير الاجتهاد وجب التكرار ابدا لدوام احتمال التغير ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض لان سبب تجديد النظر هو وقوع الحادثة لا احتمال التغير ووقوع الحادثة لا يدوم فلا يدوم التكرار . ولكن الجواب الحق مما عليه القاضي ان الظاهر هو الاستصحاب وبقاء الاجتهاد وباحتمال لا يجب شيء كما كان في زمانه صلى الله عليه وسلم لا يجب استفسار من يجيء من السفر الى المدينة بعد ان علم حكماً قبله مما اذا كان قد نسخ أم لا وقبل أن كان ذاكرة للدليل الاول عند تكرار الحادثة فلا يجب التجديد لما قدمناه وان لم يكن ذاكرة وجب التجديد لما قدمناه أيضاً وعليه الآمدى والنووى وصاحب جمع الجوامع وأقره عليه الجلال . قال في فوائد الرحمت ولا يظهر للتذكر دخل فان النظر من المعدات التي لا يجب وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فتأمل انتهى . وتأملنا فوجدناه حقيقة بالقبول لان الغرض ان الظن الاول كان بدليل اقتضاء بوجه صحيح ولا شك ان النظر الذي هو عبارة عن الحركة من المطالب الى المبادئ لا على وجه الاعتقاد والحركة من المبادئ الى المطالب على وجه اعتقاد المطلوب ينعدم عند وجود المطلوب فتى نحقق ان المطلوب قد حصل كذلك على وجه صحيح فيستوى بعد ذلك ان يكون ذاكرة لذلك الدليل أو غير ذاكر ان الايمان لا يلزم في بقائه دوام الشعور

بالظن واجب وقد صحح ابن الحاجب <sup>(١)</sup> أن تجديد الاجتهاد لا يجب ولم يفصل بين  
الذاكر وغيره مع ان الآمدي حكى فيه أقوالاً <sup>(٢)</sup> ثلاثة وصحح التفصيل. الثاني  
اتفقوا على أن العامى لا يجوز له ان يستفتى الا من غلب على ظنه أنه من أهل  
الاجتهاد <sup>(٣)</sup> والورع وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع

به أو بدليله اكتفاء بالاستصحاب كما عرف هذا . وبهذا تعلم ان الصحيح الذى  
يقضيه الدليل هو ما اختاره ابن الحاجب نعم يجب النظر في الدليل المعارض  
للدليل الاول ان وجد لطلب الترجيح لا لاستنتاج الحكم الاول كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وقد صحح ابن الحاجب الخ » أقول قد علمت وجهه

(٢) قال الاسنوى « مع ان الآمدي حكى فيه أقوالاً الخ » أقول قد علمت

أن الوجه ما قاله ابن الحاجب من انه لا يجب مطلقاً

(٣) قال الاسنوى « اتفقوا على ان العامى لا يجوز له ان يستفتى الا من غلب

على ظنه انه من أهل الاجتهاد الخ » سيأتي للاسنوى يعترض دعوى الاتفاق على

ما ذكر وبناء على ذلك أقول اختلفوا في جواز تقليد المفضل من المجتهدين على أقوال

ثلاثة : أحدها يجوز تقليد المفضل من أهل الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم

عند الاكثر ورجحه ابن الحاجب واختاره في مسلم الثبوت واستدلوا له بعموم

قوله تعالى ( فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) فان الآية عامة للمفضل

والافضل فان كلا منهما من أهل الذكر وبأننا نقطع في عصر الصحابة بافتاء كل

صحابي مفضل فكان هذا اجماعاً منهم على الجواز عرف ذلك بالتواتر والتجربة

والتكرار . ومن ثمة قال الامام لولا اجماع الصحابة لكان مذهب الخصم اولى فان

الاصابة في الافضل ارجح . وقول الكمال بن الهمام في تحريره ان هذا الاستدلال

يتوقف على كون الافتاء من المفضل عند مخالفة الكل ذلك المفتى والا فانما

يستفتيه لكون رأيه بعينه رأي الافضل لا يصح على ظاهره لانه لا يتوقف على

مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ظاهر جداً فانه

قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون من المفضل ولا يتوقفون على علم

المسلمين على سؤاله . فان سأل جماعة فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه الموافقة أصلاً فلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضل مع وجود الفاضل وكذا استفتاؤه ولو سلم التوقف على المخالفة فلا يتوقف على مخالفة الكل بل على مخالفة الافضل فقط حتى يتم وجود تقليد المفضل مع وجود الافضل كافتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة أمير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وافتاء زيد بن ثابت وأمير المؤمنين علي مع مخالفة سيد الصحابة وأفضلهم أمير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله عنهم وأما مخالفة الكل فكانه مخالفة الاجماع . واستدلوا ايضا بتعذر الترجيح بين المجتهدين وتميز الافضل من المفضل للعامي فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد فان لم يتعذر فلا أقل من الحرج العظيم وهو مرفوع بالنص وأجيب عن هذا بانه يمكن الترجيح بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء اليه . الثاني لا يجوز تقليد المفضل مع وجود الافضل لان أقوال المجتهدين في حق المقلد كالادلة في حق المجتهد فكما يجب على المجتهد الاخذ بالراجح من الادلة يجب على المقلد الاخذ بالراجح من الاقوال والراجح منها غالباً قول الفاضل ويعرفه العامي بالتسامع وغيره . وأجيب بان هذا استدلال بالقياس في مقابلة الاجماع المتقدم فلا يقبل لان الاجماع مقدم على القياس عند التعارض . وأيضاً هناك فرق بين المجتهد والمقلد فان الترجيح سهل على المجتهد لاحراج قبه لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه وان امكن له في بعضهم فربما لا يتيسر له في البعض الآخر فيقيم في الحرج على ان المجتهد انما اوجبنا عليه العمل بالراجح لانه يجب عليه ان يعمل بظنه والظن لا يحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة بظنه وانما العمل بقول من يحتمل وصوله الى الحكم الواقعي وفي ذلك فتوى الافضل والمفضل سواء والترجيح بين القائلين شيء وبين القولين شيء آخر والثاني يتوقف على الرجوع الى الادلة وذلك خارج عن طاقة العامي المحض وان جاز في العالم المتبحر غير المجتهد لكن لا فائز بالفصل . والقول الثالث وهو الذي اختاره صاحب جمع الجوامع يجوز لمعتقده فاضلا غيره بلا بحث عن المرجح أو مساويا له

بمخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع واختار هذا التفصيل جمعا بين دليل من أجاز تقليد المفضول وإن اعتقده مفضولا ودليل من منعه تقليد المفضول مع وجود الأفضل مطلقا . ومن هذا الذي قلناه تعلم أن وجوب السؤال والترجيح على المقلد إذا اختلفت فتاوى المجتهدين إنما هو مفرع على قول من منعه تقليد المفضول مطلقا وأما على القول الأول من جواز تقليده مطلقا فلا بحث ولو اعتقده مفضولا وعلى القول الثالث المفصل فلا يجب البحث عن الأرجح من المجتهدين لعدم تعيينه بخلاف من منع مطلقا ولذلك قال في جمع الجوامع بناء على ما اختاره من التفصيل ومن ثم لم يجب البحث أي من أجل هذا التفصيل الذي علم منه أن المدار على اعتقاده فاضلا أو مساويا فلا يجب البحث ولذلك فرع عليه قوله بعد ذلك فإن اعتقد أي العامي رجحان واحد أمين لأن يقلده . قال الجلال وإن كان مرجوحا في الواقع عملا باعتقاده المبني عليه . ومتى تقرر عدم وجوب البحث على الثالث يتفرع على الأول بالطريق الأولى كما هو ظاهر وصرح به المطار في حواشيه على جمع الجوامع وبذلك تكون جميع الأقوال التي حكاهما الأسنوي مفرعة على القول بالمنع وقد علمت أنه خلاف المختار وإن المختار أما جواز تقليد المفضول مطلقا وإن اعتقده كذلك أو جواز تقليده إن اعتقده فاضلا وإن كان مفضولا في الواقع ومقتضى الدليل أن الأرجح هو الجواز مطلقا وأما الجمع بين الدليلين الذي قاله صاحب جمع الجوامع فغير تام لأن دعواه أن عدم الإنكار من الصحابة وغيرهم إنما كان لاعتقادهم أفضلية من وقع تقليدهم وحمل الإجماع على ذلك كما حمل أن أقوال المجتهدين في حق المقلد بمنزلة الأدلة الخ على معنى أنه يقدم من اعتقده فاضلا على غيره فإن تساويا فالنخير لا أنه لم يجب عليه الترجيح لعمره غير تامة في الأمرين لأن الواقع بخالف حمل الإجماع على ما ذكر ولكون أقوال المجتهدين في حق المقلد الخ ليس على ما قال وذلك لأنك قد علمت الفرق بين الأدلة وبين أقوال المجتهدين وعلمت افتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة أمير المؤمنين على كرم الله وجهه ولا يستطيع أحد أن يقول

الاجتهاد<sup>(١)</sup> في أورعهم وأعلمهم وقال آخرون لا يجب ذلك. ثم اذا اجتهد فان ترجح أحدهما مطلقاً في ظنه تعين العمل بقوله وان ترجح أحدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول الادين وان ترجح في العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من أوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب وان ترجح أحدهما في الدين وترجح الآخر في العلم فقبل يؤخذ بقول الادين والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقاً فقد يقال لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استواء الامارتين وقد يقال بجوازه حينئذ فاذا وقع ذلك يخبر . ورجح

ان عدم انكارهم الفتوى على ابن مسعود لاعتقادهم أفضليته على علي كرم الله وجهه وان تقديم قوله لان من استغناه اعتقد افضليته على علي كرم الله وجهه وكذا يقال في افتاء زيد بن ثابت وعلى رضي الله عنهما في مقابلة ابي بكر رضي الله عنه وهو افضل الصحابة وأعلمهم وأورعهم وأكملهم ايمانا حيث رجح ايمانه بايمان الامة كلها كما هو معروف مشهور ولذلك قال في المنحول لا يجب تقديم الافضل في الفتوى لعلنا بان العبادة الاربعة كانوا يراجعون في زمن الخلفاء الراشدين اه

(١) قال الاسنوى « فقال قوم يجب عليه الاجتهاد الخ » أقول قد علمت أن وجوب الاجتهاد مبنى على وجوب البحث وكذا قوله فان اجتهد وترجح أحدهما في الدين الخ وقوله وان ترجح في العلم واستويا في الدين الى آخر ما قال من هذه الاقوال مبنية على القول بوجوب البحث وعدم جواز تقليد المفضول ولذلك قال الجلال في شرحه لقول مصنفه والراجح علما فوق الراجح ورطاني الاصح وهذه المسئلة مبنية على وجوب البحث عن الارجح المبني على امتناع تقليد المفضول اه . ووجه ذلك انه لا معنى للخلاف في ايها يقدم والتخير بينهما عند التساوى مع قولنا بجواز تقليد المفضول مطلقاً او قولنا بجواز تقليد من اعتقده فاضلا وان كان في الواقع مفضولاً أما في الاول فظاهر وأما في الثاني فالمدار على اعتقاده فاضلا فتلك الاقوال مبنية على مرجوح وهي واضحة في ذاتها فلا نشتغل بالتدليل لسكل واحد منها لانه تطويل بلا طائل



ابن الحاجب جواز تقليد المفضل<sup>(١)</sup> مع وجود الفاضل وحكى خلافاً في استفتاء المفضل سبقه اليه الغزالي ثم الآمدي وهو وارد على الامام في دعواه<sup>(٢)</sup> الاتفاق على المنع كما تقدم \* (فرطان) حكاهما ابن الحاجب : أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة<sup>(٣)</sup> لذا قوله عليه الصلاة والسلام « ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً

(١) قال الاسنوى « ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضل الخ » أقول أى مطلقاً ولو اعتقده مفضولاً كما تقدم

(٢) قال الاسنوى « وهو وارد على الامام في دعواه الخ » أقول أي حيث قال اتفقوا على أن العامي لا يجوز له أن يستفتي الا من غلب الخ مع ان هناك قولاً بجواز تقليد المفضل وان اعتقده مفضولاً بل هو الراجح المختار لمعوم آية ( فاستلوا أهل الذكر ) ولاجماع الصحابة على قبول فتوى المفضل مع وجود الفاضل في الواقع وفي اعتقادهم كما تقدم بيانه

(٣) قال الاسنوى « فرطان حكاهما ابن الحاجب أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة الخ » أقول لا بد قبل الخوض في الموضوع من تحرير محل النزاع فنقول النزاع كما صرح به في مسلم الثبوت وغيره من كتب الحنفية انما هو فيما قبل اشراط الساعة من خروج الدجال وأحوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فان الخلو بعد ظهور اشراط الساعة يجمع عليه وأما عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام فهو وان كان يدخل في الدين المحمدي ويحكم بشرعه لكن التحقيق انه يفتى ويحكم بالهام الهى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الشرع المحمدي كذا فيحكم بذلك لا عن اجتهاد والنزاع أيضاً في المجتهد مطلقاً سواء كان مجتهداً في المذهب أو مجتهداً في الفتوى أو مجتهداً مطلقاً وهو المراد اذا اطلق - خلو الزمان من المجتهد المطلق قطعاً وصرح به الغزالي والقفال والرافعي وبناء على ذلك قال فريق يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعاً وقال الحنابلة والاستاذ لا يجوز شرعاً وان جاز عقلاً استدل الفريق الاول بقوله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين « ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً - الحديث » المذكور في الاسنوى وهو لفظ البخاري وفي

يفتزره ولكن بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا

مسلم حديث « ان بين يدي الساعة أياما يرفع فيها العلم وينزل فيها الجهل » ونحوه من حديث البخاري « ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويثبت الجهل » قال الجلال والمراد برفع العلم قبض أهله اه أي كما يدل على ذلك الحديث الاول . واستدل الفريق الثاني بحديث الصحيحين أيضا بطرق « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله » والمراد بالطائفة أهل العلم كما صرح بها في بعض الطرق . قال البخاري وهم أهل العلم أي لا ابتداء الحديث في بعض الطرق بقوله « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » اه . فصاحب جمع الجوامع لما رأى معارضة هذه الاحاديث الاولى بهذا الحديث قال لم يثبت وقوعه دون لا يقع ويمكن رد هذا الحديث الى الاحاديث الاولى بان يراد بالساعة ما قرب منها فيثبت الوقوع اسلامه الاحاديث الدالة على الوقوع عن المعارض لكن هذا الرد ليس أولى من إرد أحاديث الوقوع الى حديث عدم الوقوع فان تلك الاحاديث غاية ما يازم منها خلو الزمان من العالم وحديث مسلم جمل وقت الرفع في أيام بين يدي الساعة وحديث البخاري جمل ذلك من اشراط الساعة فالظاهر حينئذ ان المراد من هذه الاحاديث خلو الزمان في أيام بين يدي الساعة أي عند وجود اشراطها والنزاع كما علمت انما وقع في خلوه قبل وقوع اشراط الساعة فما لازم من تلك الاحاديث غير مدعى القائل بالخلو واما مدعاه فقير لازم منها وما أوردوه على حديث « لا تزال طائفة من أمتي الخ » من انه غاية ما لازم منه عدم وقوع النفي لكن ذلك لا يدل على نفي الجواز لان أحد الجائزين ربما لا يقيم فردود أولا بما علمت من ان الخلاف في الجواز الشرعي لا في الجواز العقلي والحديث يقتضي امتناع الخلو شرعا والا لزم كذبه وكذا ما قيل في الجواب من قبل المجوزين ان اللازم من ذلك الحديث دوام الحق والحق لا دوام وقوع الاجتهاد والمطلوب هذا دون ذاك مدفوع أيضاً بأنه خلاف الظاهر من لفظ الحديث لان لفظ الحق فيه شامل للحق العملي والاعتقادي وتخصيصه بالثاني بلا تخصص . على أن قوله ظاهرين على الحق ينافي ذلك أيضاً لظهوره في العموم وأيضاً ان الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر وهذا

حكم لا يمكن ان يرفع الابرافع من قبل الشارع ولا نسخ بعده أو بانقراض الامة  
الاسلامية وذلك عند وقوع اشراط الساعة الا في زمن وجود عيسى وقد علمت  
انه لا يحكم بالاجتهاد واما بعده فلا يكون موجودا الا لكم بن لکم تقوم  
عليه الساعة ولو وجدت الامة الاسلامية وخلا الزمان عن العالم لزم ان تجتمع  
الامة على باطل وقد تقدم ان ذلك باطل . والجواب عن ذلك بان الخلو عن المجتهد  
المطلق لا يلزم عنه الاجماع على باطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في  
المذهب او مجتهد مطلق في البعض مخالف لما قدمناه من ان الخلاف في المجتهد  
مطلقا سواء كان المجتهد المطلق في الكل أو في البعض أو مجتهداً في المذهب أو  
في الفتوى فجوابه ان اعتراضه يناقض دعواه والقول بان وجود مبادئ  
الاجتهاد شرط في وجود الاجتهاد ومن جعلتها وجود العلماء واجتماع العلماء  
لا يكون على باطل ومن عدا العلماء يجوز اجتماعهم على باطل قول باطل لانه يلزم  
عليه ان الله يترك الناس سدى وقد علمت مما قدمناه ان الله لم يترك الناس سدى فلا  
يمكن ان يترك الامة الاسلامية بدون مرشد يرشدها لامر دينها وان كثر  
الملحدون المعاندون من غير الامة الاسلامية والا لزم ان يعمل كل الامة  
الاسلامية بالباطل فلم يبق منهم من هو على الحق وهو خلاف ما صرح به  
الحديث السابق . والقول بانه لا يلزم الاجتماع على الباطل وانما يلزم لو ابتلى كل  
واحد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو ممنوع  
لان ذلك يقتضي رفع التكليف قبل انتهاء دار التكليف . على انه لا يلزم  
ان يبتلى كل احد بالحادثة الجديدة بل يكفي ان توجد الحادثة الجديدة فلا يوجد  
من يستنبط حكمها وحيث كانت الحوادث متجددة على الدوام لزم ان يوجد في  
الامة الاسلامية من يقدر على استنباط حكمها من الكتاب والسنة والاجماع  
والقياس بحسب قواعد المجتهدين السابقين فالحق انه لا يجوز شرطا خلو عصر  
من الاعصار من وجود مجتهد ولو في بعض الحوادث او مجتهد في المذهب او  
مجتهد الفتوى أو من يحكم بالاھام لاحكام الشريعة المحمدية كعيسى عليه السلام  
الى ان لا يبقى الا لكم بن لكم أي كافر ابن كافر ولذلك قال صاحب جم

الجوامع في كتابه ترشيح التوضيح بيانا لان والده كان من المجتهدين فان قلت ما ادميت من بلوغ الشيخ الامام درجة الاجتهاد المطلق مردود بقول الغزالي في الوسيط وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل وهذا لم ينفرده بل سبقه اليه القفال شيخ الخراسانيين وذكره الرافعي والنووي عن الوسيط ساكتين عليه . قلت قد نظرت في هذا الكلام وفكرت فيه فظهر لي انه ومن سبقه اليه انما ارادوا خلا عن مجتهد قائم باعباء القضاء فانه لم يكن في القضاء في زمنهم مرموق ولا منظورا اليه بكثير علم بل كانت جهابذة العلماء منهم يربأون بأنفسهم عن القضاء وكيف يمكن القضاء على الاعصار بخلوها عن مجتهد هذا منكر من القول والفعال نفسه كان يقول للسائل في مسألة الصبرة تسألني عن مذهب الشافعي ام ماعندي . وقال هو والشيخ ابو علي والقاضي الحسين وغيرهم لسنا مقلدين للشافعي بل موافقين وافق رأينا رايه فما هذا كلام من بدعي زوال رتبة الاجتهاد . وقد قالت طوائف لا يخلو كل عصر عن مجتهد وهي مسألة خلافية بين الاصوليين يعجبني فيها قول المجتهد المطلق تقي الدين بن دقيق العيد انه لا يخلو العصر عن مجتهد الا اذا تداعى الزمان وقربت الساعة وهذا القرن الذي نحن فيه قد كان فيه هذان الرجلان وهما الوالد وقبله شيخه ابن الرفعة وكان من اقران ابن دقيق العيد مجتهدا لاشك فيه وما اختلف تلامذة ابن عبد السلام في انه بلغ رتبة الاجتهاد وهكذا لا يمهده عصر الا وقد اقام الله فيه الحجة بما لم بين اظهر المسلمين ولن تبرح حجة الله قائمة وان تفاوتت مراتب الفائزين وشريعة الاسلام ظاهرة وان اختلف ظهورها والله الحمد والشكر اه . وقال في فواتح الرحوت ثم انه قد استدلل بما صرح به حجة الاسلام قدس سره والرافعي والفعال بانه وقع في زماننا هذا الخلو وفيه ما فيه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان من الناس من حكم بوجود الخلو من بعد العلامة الذمى واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا اختتم بالائمة الاربعة

فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» الثاني اذا قلد مجتهدا في مسألة <sup>(١)</sup> فليس له تقليد غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك في حكم آخر <sup>(٢)</sup> على المختار فلو التزم مذهبا

حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء الاربعة وهذا كله من هوساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبا بكلامهم وانما هم من الذين حكم الحديث انهم أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله اه . وقد علمت أن ما قاله النزالي والرافعي والقفال محمول على خلو القضاء من المجتهدين لا خلو العصر وانهم كانوا يدعون الاجتهاد كما تقدم . وقد استوفينا هذا البحث بجميع ماله وعليه في كتابنا ارشاد أهل الملة الى أحكام الالهة وذكرنا طرقا عظيما في القول الجامع في الطلاق البدعي والمتنازع فارجم اليهما نجد فيهما مالا يجده في غيرهما

(١) قال الاسنوى « الثاني اذا قلد مجتهدا في مسألة النخ » أقول هكذا حكى الاتفاق هنا وفي المختصر ونحرب الكمال بن الهمام وكلامه في فتح القدير يشمر بالخلاف وقال في مسلم الثبوت وقيل لا اتفاق بل هو مختلف فيه اه . قال الزركشي الاتفاق ذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالوا في كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل اه . قال في مسلم الثبوت وبدل عليه التثليث في الالتزام بان وجوده ليس بأولى من عدمه ضرورة اه . أى يدل على وجود الخلاف في ذلك وجود الخلاف على ثلاثة مذاهب فيما اذا التزم مقلد رأي مجتهد فان وجود الالتزام ليس أولى بالخلاف من العمل بقوله في حادثة فلا معنى حينئذ للاتفاق على عدم الالتزام والاختلاف عند الالتزام . ثم قال فيه والاشبه أي بالصواب ان عمل يتعوى قلبه فلا يرجع عنه مادام كذلك قال شارحه فانه نوع من الترجيح وترك الراجح خلاف المعقول اه . وقد حكى في جمع الجوامع في الرجوع بعد العمل ستة أقوال فراجع ان شئت

(٢) قال الاسنوى « ويجوز ذلك في حكم آخر النخ » أقول قد صححه أيضا في جمع الجوامع واختاره في مسلم الثبوت فهو المختار عند الحنفية والشافعية لما علم من استفتاء المقلدين مرة اماما ومرة أخرى اماما غيره بلا فكير من احد من

معيناً<sup>(١)</sup> كالطائفة الشافعية والحنفية ففي الرجوع الى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال:

المجتهدين فكان اجماعاً وتواتر هذا بحيث لا مجال للمهارة فيه كذا في شرحه الفوائد

(١) قال الاسنوى « فلو التزم مذهباً معيناً الخ » أقول حكى الاسنوى هذه المذاهب ولم يرجح منها واحداً وقال في جم الجوامع والاصح انه يجب التزام مذهب معين يمتقده أرجح أو مساوياً . قال الجلال وان كان في نفس الامر مرجوحاً على المختار المتقدم اهـ . اى ان هذا الذي قاله صاحب جم الجوامع مبنى على ما اختاره من أنه يقلد من يمتقده فاضلاً وان كان مفضولاً في نفس الامر وقد علمت ان الراجح جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل مطلقاً ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه ولو التزم مذهباً معيناً أى عهد من نفسه أنه على هذا المذهب كذهب أبي حنيفة او غيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسألة مسألة وظنه راجحاً على دلائل المذاهب الاخرى المعلومة مفصلاً بل انما يكون المهد على نفسه بظن الفضل فيه اجمالاً أو بسبب آخر فهل يلزمه الاستمرار عليه ؟ قيل نعم يجب الاستمرار عليه ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتأخرين المتكلفين من الحنفية وقالوا ان الحنفى اذا صار شافعيًا يعزرو هذا تشريع من عند أنفسهم . استدلل القائل بالوجوب بان الالتزام لا يخلو من غلبة ظنه الحقيقية فيه فلا يترك . قلنا لان ذلك لان الشخص قد يلتزم من المتساويين أمراً لنفسه له في الحال ودفع الحرج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ عن دليل شرعى بل هو هوس من هوسات المعتقد ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وثبت . وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال من مذهب الى مذهب وهذا هو الحق الذي ينبى أن يؤمن به ويمتدد لكن ينبى أن لا يكون الانتقال للتلهى فان التلهى حرام قطعاً في التمسك به كان او في غيره . واستدل هذا القائل بانه لا واجب الا ما أوجبه الله تعالى والحكم له وحده ولم يوجب الله على أحد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة فالحجابه تشريع جديد . ولك ان تستدل عليه بان اختلاف الامة رحمة بالنص وترفيه في

حق الخلق فلو أُرْمِ العمل بمذهب كان هذا نقمة وشدة . وقيل من التزم كمن لم يلتزم فلا يرجع مما قلده فيه وفي غيره يقلد من شاء وعليه السبكي من الشافعية . وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعاً أي لأنه ليس للاتباع لمذهب واحد موجب شرعى وهذا إنما يدل على جزء الدعوى وهو أنه يقلد من شاء ثم البيان قطعى إذ ما لم يوجبه الشرع باطل لأن التشريع بالرأى حرام وأما أنه لا يرجع مما قلده فيه فلم يلزم منه قطعاً فلا ينطبق الدليل على الدعوى . ويتخرج على القول بأنه لا يجب الاستمرار على مذهب واحد جواز اتباعه رخص المذاهب . قال في فتح القدير لعل المانعين للانتقال إنما منعوا لئلا يقتبم أحد رخص المذاهب وقال هو رحمه الله تعالى ولا يمنع منه مانع شرعى إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل وكان عليه الصلاة والسلام يجب ما خف على أمته اهـ . لكن لا بد أن لا يكون اتباع الرخص للتلهى كعمل حنفى بالشرنج على رأى الشافعى قصداً الى اللهو وكشافى يشرب المثلث للتلهى به ومثل هذا حرام بالاجماع لأن التلهى حرام بالنصوص القاطعة فافهم اهـ . وحاصل هذا المقام ان ما لا يفك فيه عالم مجتهداً كان أو غيره ان الله سبحانه وتعالى لم يكف احداً من عباده أن يكون حنفياً او مالكياً او شافعياً او حنبلياً او زيدياً او اشعرياً او ماتريدياً او معتزلياً او غير ذلك من مذاهب العلماء اصولية كانت أو فروعية وإنما كلف للعباد ان يؤمنوا بوجوب وجوده سبحانه وباتصافه بصفات الكمال تفصيلاً في موضع التفصيل واجمالاً في موضع الاجمال وبملائكته من عينهم في كتابه بأعيانهم ومن لم يمينهم اجمالاً وبكتبه كذلك ورسله كذلك وبكل ما جاء من رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وعلم من دينه بالضرورة وأُرْمِ بالعدل بشريعته التي جاءهم بها ذلك الرسول الامين صلى الله عليه و اله وصحبه اجمعين . غير ان العمل بالشريعة متوقف على العلم المتعلق بها ووصولها اليه وذلك بطرق تختلف باختلاف الناس والاحكام فما كان منها من العقائد التي يكفر الجاهل بها جهلاً بسمياً أو مركباً بطريقة البرهان العقلي والنظر فيما نصبه الله تعالى

من الآيات والدلائل في الآفاق وفي الانفس وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وقد فصل كل ذلك في القرآن على اكل وجه واتم بيان كما هو مفصل في آياته الحاضرة على النظر في ملكوت السماوات والارض وسائر الاكوان والمخلوقات مماوية كانت او ارضية او ما بين ذلك وما كان منها يقصد به العمل والاعتقاد مما فطره النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال تعالى ( فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ) قال الشافعي رضي الله عنه ومثله غيره من الائمة يعني والله اعلم الى ما قال الله والرسول . وقال تعالى ( وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) قال مجاهد البدع والشبهات . وقال الربيع قال الشافعي العلم من جهتين : يعني علم الشريعة اتباع واستنباط . فالاتباع اتباع كتاب الله فان لم يكن فيه فسنة رسول الله فان لم يكن فقول عامة من سلف لانعلم له مخالفا فان لم يكن فقياس على كتاب الله فان لم يكن فقياس على سنة رسول الله فان لم يكن فقياس على قول عامة من سلفنا لا يخالف . ولا يجوز القول بالقياس الا في هذه الحالة . وقال سند بن عنان في شرحه على مدونة سحنون والفقهاء مأخذ الكتاب والسنة والاجماع والعبرة يعني القياس اه . وقد اتفق أهل الاسلام قاطبة على أن الدين الاسلامي تكون معرفته على ثلاثة اقسام : معرفة خاصة بالايمان والاسلام وذلك معرفة التوحيد والاخلاص ولا يتوصل الى علم ذلك الا بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو المؤدي عن الله والمبين لمراده تعالى بما في القرآن من الامر بالاعتبار في خلق الله والنظر في دلالة آيات صنعته في بريته على توحيده وأزليته وكلامه وتنزهه عن كل نقص والاقرار والتصديق بكل ما في القرآن وملائكمته وكتبه ورسله . وثانيها معرفة مخرج الدين وشرائعه وذلك معرفة النبي صلى الله عليه وسلم الذي بين الله شرعه على لسانه ويده بأقواله وأفعاله ومعرفة الصحابة الذين نقلوا ذلك عنه وأدوه اليينا ومعرفة الرجال الذين حملوا ذلك وطبقتهم الى زمانك ومعرفة الحديث الذي يقطع المذتر لتواتره وظهوره . وقد وضع العلماء في كتب الاصول



ما يكفي الناظر فيه ويشفيه . وثالثها معرفة طرق الشريعة وواجباتها وآدابها وسائر أحكامها ويدخل في ذلك خبر الخاصة المدول ومخارج الحقوق والتداعي ومعرفة الاجماع ويتميز المعروف من الاقوال من الشذوذ قالوا ولا يتوصل الى الفقه الا بمعرفة ذلك كله وعلى هذا فما كان منقولاً بطريق التواتر معلوماً من الدين بالضرورة لا يحتاج الى نظر واستنباط فلذا استفاض العمل به بين المسلمين سافراً وخلفاً كالعلم بفرضية الصلوات الخمس وفرضية الزكاة والصوم والحج والوضوء والعلم بمشروعية الطلاق وجوازه على وجه الاجمال في ذلك كله . وكالعلم بجريمة الخمر والزنا والربا واللواط وقتل النفس بغير حق والسرقة ونطمع الطريق والغدر والخيانة ونحو ذلك من كل ما انعقد عليه اجماع الامة وعلم من الدين بالضرورة فذلك كله مما يشترك فيه العامة وأهل النظر والاجتهاد ولا يتوقف وجوب العلم والعمل به على اجتهاد أو تقليد مجتهد ومذهب معين بل يجب على كل مكلف اعتقاد ذلك والعمل به لان الغرض من الاجتهاد أو تقليد المجتهد هو معرفة الحكم بنفسه ان كان مجتهداً أو بواسطة المجتهد ان كان مقلداً وهذه الاحكام لا تحتاج في معرفتها الى شيء مما ذكر لوضوح الدليل الدال عليها لكل مكلف بدون حاجة الى نظر واجتهاد . أما من كان من أهل العصر الاول فلا يخفى وضوح ذلك في حقه وأما من كان من أهل الاعصار التي بعده الى عصرنا هذا وما بعده فلوصلها اليه بطريق التواتر والاجماع عليها في كل عصر وسامع الآيات القرآنية والاحاديث النبوية المستفيضة المصروفة بذلك تصريحاً لا يحتمل التأويل وهذا القسم هو الذي يجب اعتقاده على كل مكلف ويكفر جاحد شيء منه ويجب الانكار على كل من لم يعتقد شيئاً منه او لم يعمل بشيء منه . اما ما لم يكن منقولاً بطريق التواتر بل كان لا يتوصل الى العلم به الا بطريق من النظر والاستدلال فهذا هو موضع اجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين فمن كان قادراً على معرفته بطريق النظر والاستدلال بان توفرت لديه آلات الاجتهاد بتمامها وجب عليه أن يجتهد وأن يعمل بما يؤديه اليه اجتهاده فيها خطأ

كان في الواقع ونفس الامر أم صواباً لانه الحق في ظنه وقد بذل ما في وسعه للوصول اليه من الدليل حتى أحس من نفسه المعجز عن المزيد ولا يكلف الله نفساً الا وسعها . وانما يجب على المجتهد أن يأخذ الحكم من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس وأن يقف على أسباب النزول وتواريخه وعلى أحوال رواة الاحاديث والمتقدم والمتأخر وحقائق الالفاظ اللغوية وحقائقها الشرعية وان يعرف كل العلوم التي يتوقف عليها فهم الكتاب والسنة الى آخر ما تقدم في شرائط الاجتهاد والمجتهد . واما من كان غير قادر على النظر والاستدلال بأن لم تتوفر لديه آلات الاجتهاد بنمامها وعجز عن القيام بوظيفة الاجتهاد المطلق في كل المسائل او بعضها وجب عليه فيما عجز عنه من الاجتهاد ان يتايم مرشداً مجتهداً يعتمد عليه في اخذ الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ويرجع الى قوله في العلم والعمل بتلك الاحكام ويسقط عنه لعجزه فرض البحث والنظر في الادلة الاربعة المذكورة لان ذلك ليس في وسعه ولا يكلف الله نفساً الا وسعها . وقال تعالى ( فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) وقد جاء على ذلك عمل الصحابة بلا نكير كان من لم يبلغ منهم مرتبة الاجتهاد المطلق في الكل او في البعض يرجع فيما لا يعلم من الاحكام الى من بلغها فيها وهكذا كان عمل التابعين وتابع التابعين وتواتر ذلك العمل بلا نكير في القرن الاول وما يليه من القرون . واذا علمت ان من لم يبلغ الاجتهاد ليس في وسعه الاجتهاد بل الاخذ بقول المجتهد فكما ان المجتهد يتحرى الدليل ولا يعمل به الا ان يسلم بما ينضم العمل به ويفرغ ما في وسعه في ذلك الى ان يحس من نفسه المعجز عن المزيد حتى بذلك يخرج عن عهده ما كلف به كذلك من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد يجب عليه ان يبذل وسعه حتى يكون مرشده الذي جعله امامه واتبعه من اهل النظر والاجتهاد المطلق وأهل المدالة واليقظة التامة لان هذا المرشد باجتهاده يقول لمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد حكم الله في هذه الحادثة على مقتضى الدليل الذي يجب العمل به كذا فيشترط في قبوله قوله ووجوب العمل به أن يكون أهلاً لاخذ

الحكم من الدليل عدلاً ثقة في دينه مأموناً عليه غير متمصب لبدعة بقطاً . وهذا  
 القسم لا ينكر أحد على أحد في حمل بحكم اجتهدى ما دام العامل قد بلغ مرتبة  
 الاجتهاد أو وافق حمله قول مجتهد مطلقاً فاضلاً كان المجتهد أو مفضولاً بعد  
 كونه موصوفاً بما تقدم على ما هو الراجح من اقوال قدمناها . وكما ان المجتهد  
 لا يمكن ان يأخذ الاحكام من الادلة الا بعد الوقوف عليها ونقلها اليه الا بواسطة  
 اخذها بالسند عن العدول الثقات كذلك من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لا يستطيع  
 ان يأخذ بقول مجتهد الا بعد الوقوف على قوله ونقله اليه واخذه عن العدول  
 الثقات . وطريق ذلك ان كان عالماً ان يتلقى مذهبه من المشايخ الذين تلقوه  
 بالسند المتصل لذلك المجتهد بواسطة قراءة الكتب المدونة في ذلك المذهب  
 المتداولة بين الناس عن شيخ ثقة فطعن عدل من مشايخ ذلك المذهب ومما عاها  
 من ذلك الشيخ ويعرف الطريق الذي به اخذ ذلك المجتهد مذهبه من الكتاب او  
 السنة أو الاجماع أو القياس ان كان قادراً على ذلك حتى يكون قد علم ما هو  
 منقول بطريق النواتر أو الشهرة أو الآحاد عن ذلك المجتهد بالسند الواصل اليه  
 فان فعل ذلك خرج عن عهدة ما كلف به . وان لم يكن عالماً فباخبار ذلك العالم  
 الذي تلقى المذهب بالطريق المذكور وهذا العالم هو الذي يقول حكم الله على  
 مذهب فلان المجتهد كذا فيشترط في قبول قوله ووجوب العمل به أن يكون  
 أيضاً عدلاً ثقة بقطاً لا يرتكب شيئاً مما يخل بالمروءة فضلاً عن معصيته بل  
 يكون قدوة للناس في كل عمل صالح مع اليقظة التامة في دينه ومعاملاته حتى لا  
 يخدع فان تعدد العلماء الموصوفون بهذه الاوصاف في جهة ثابتة  
 اتفقوا على حكم لم يجز لنسبهم من المكلفين ان يخالفهم وان اختلفوا أخذ  
 المستفتى بقول أكملهم في تلك الاوصاف فان تساوا أخذ بما تطمئن اليه  
 نفسه من أقوالهم فان لم تطمئن نفسه الى قول واحد منهم بعينه كان خيراً يأخذ  
 يقول أي واحد شاء منهم فان لم يكن ذلك العالم عدلاً أو كان عدلاً لكن كان  
 غير مأمون على النقل بأن كان يخفي كثيراً ولا يدري أنه أخطأ لم يعمل بقوله

وفتواه . وبأجله فرواه الاحكام عن المجتهدين وهم العلماء بالنسبة الى المستفتين كرواة الاحاديث والاخبار بالنسبة الى المجتهدين فكما ان المجتهد لا يعمل بالحديث الا اذ رواه المدول الثقات عن النبي صلى الله عليه وسلم مقدماً في ذلك المتواتر ثم المشهور ثم الآحاد ثم الاقوى فالاقوى على التفصيل السابق ولا يجوز له ان يعمل في الاحكام الا بالرواية الصحيحة دون الرواية الشاذة الضعيفة كذلك المستفتى والمقلد لا يعمل بالفتوى بطريق النقل عن المجتهد الا اذا كان قوله منقولاً اليه بطريق صحيح كنقل الاحاديث للمجتهد فيقدم المقلد ما نقل تواتراً ثم ما اشتهر نقله عنه ثم ما نقل آحاداً فاذا تعارض في مذهب واحد قولان فان كان عالماً قادراً على تخريج الفروع من الاصول وترجيح قول على قول أخذ بما ترجح عنده انه موافق للدليل وان كان غير قادر على ما ذكر أخذ بما عليه الاكثر من علماء المذهب وصححه من القولين أو الاقوال وان تعارض مذهبان نقل كل منهما عن مجتهد فان كان عالماً بما أخذ الأئمة المجتهدين قادراً على الترجيح والنظر في الادلة أخذ بما ترجح عنده انه موافق للدليل وان لم يكن كذلك أخذ بأي مذهب شاء من المذاهب المدونة المنقولة عن المجتهدين القائلين بها المعلوم اجتهادهم ولا يجوز ان يعمل بمذهب لم يدون ولا بمذهب شاذ متروك ولو مدونا لان طريق النقل فيه منقطع ونسبته الى ذلك المجتهد غير معلومة بطريق صحيح يجوز للمقلد الاخذ به وعلى ذلك يكون في وسع عوام الامة في عصرنا هذا أن يأخذوا بقول عالم من علماء أى مذهب من مذاهب الأئمة الاربعة المشهورة حيث دونت كتبها ونقلت تواتراً في كل طبقة وعصر وان لا يأخذوا الا بقول عدل ثقة مأمون في النقل وكذلك اذا وجد مذهب لمجتهد معروف الاجتهاد غير الأئمة الاربعة وكان مذهبه مدوناً منقولاً عنه بطريق التواتر أو الشهرة أو الآحاد بطريق صحيح يجوز العمل به متى أخبر به الثقة المدل غير أن في ديارنا المصرية لم يعرف ولم يشتهر غير مذاهب الأئمة الاربعة فهي التي دونت كتبها في بلادنا وغيرها من سائر الامصار فلا يجوز الافتاء في هذه البلاد التي اشتهر فيها

مذاهب الاثمة الاربعة الا بواحد منها ولو وجد من تلقى مذهباً من مذاهب المجتهدين غير الاربعة ممن لم تشتهر مذاهبهم في البلاد التي اشتهر فيها مذاهب الاثمة الاربعة من شيخ ثقة عدل مأمون وهو قد أخذ ذلك عن شيخ كذلك وهكذا نقله ثقة عدل من ثقة عدل الى ان وصل النقل بالسند الى ذلك المجتهد المعروف بالاجتهاد والعدالة والوثوق والامانة لم يخالف كتاباً ولا سنة ولا اجماعاً قبله جاز لمن نقل اليه هذا المذهب على هذا الوجه ان يعمل بذلك المذهب في خاصة نفسه ولا يجوز له ان يفتي به غيره في البلاد التي لم يشتهر فيها ذلك المذهب لانه انما وصل اليه فقط بطريق الاحاد ولم يتواتر ولم يشتهر في تلك البلاد. وقد علمت ان اقوال المجتهدين بالنسبة للمقلدين كالادلة بالنسبة للمجتهدين ولهذا قال بعض العلماء في مذاهب الاثمة الاربعة

وواجب تقليد حبر منهم كذا حكى القوم بلفظ يفهم  
وجائز تقليد غير الاربعة في غير افتاء وفي هذا سعه

فأوجب تقليد واحد من الاثمة الاربعة لما ذكرناه من تدوين مذاهبهم وشهرتها في ديارنا دون غيرها وعليه لا ينعى ان غيرها لو اشتهر في جهة اشتهارها عندنا يجوز العمل والافتاء به في تلك الجهة التي اشتهر فيها غير تلك المذاهب الاربعة كافي بعض جهات اليمن فان فيها قد اشتهر مذهب زيد بن علي زين العابدين بن الحسين السبط وقد اطلعنا على بعض كتب مذهبه وهو المسند الفقهي فرأينا ما فيه من الاحكام موافقاً لمذهب ابي حنيفة الا ما قل فيوافق فيه مذهب الشافعي غير أن الذي روى هذا المسند هو عمرو بن خالد الواسطي وقد طعن فيه أهل السنة والجماعة على الوجه المبين في تهذيب التهذيب وفي الميزان للذهبي وانكروا عليه بما يسقطه لكن أهل البيت عدلوه ودفعوا تلك الطعون. وعلى كل فقد علمت ان مذهبه يوافق في غالبه مذهب ابي حنيفة وفيما عداه مذهب الشافعي وقد تلقى علماء الزيدية هذا المسند بالقبول. ومن هذا تعلم انه لا يجوز العمل بما يوجد

ثانها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره ( فائدتان ) احدهما : ذكر القرافي في شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه <sup>(١)</sup> ان

مذكوراً في بعض الكتب من المذاهب المتروكة الغير المدونة اعتماداً على ذكرها في تلك الكتب خصوصاً اذا كانت تلك الكتب غير متداولة ولم يشتهر استعمالها ولا يؤمن تحريفها ولا الزيادة فيها والنقص منها . على ان مجرد النقل من الكتب حتى المدونة بدون تلقينها عن الاشياخ على الوجه الذي قلناه ليس طريقاً من طرق النقل التي يعتمد عليها فلا يجوز العمل بما ينقله بعض الناس في هذا العصر من المذاهب التي لم تدون عن بعض الكتب من غير ان يتلقى واحد من هؤلاء شيئاً منها عن شيخ ثقه ولا وصلت اليه بسند صحيح لا بطريق التواتر ولا بطريق الشهرة ولا بطريق الآحاد ولا بأدنى سند يصل به نقلها الى صاحب ذلك المذهب ومن غير ان يقفوا على درجة صاحب هذا المذهب من الثقة والعدالة والامانة ومن غير ان يقفوا على ما قاله العلماء سلفاً وخلفاً في ذلك المذهب وربما يكون العلماء أقاموا الحجج على بطلانه وعدم جواز العمل به فضلاً عن أن ذلك الكتاب الذي وجد فيه ذلك المذهب ربما لا يكون معروفاً ولا متداولاً حتى يقفوا على نسخه الصحيحة بدون تحريف ولا زيادة ولا نقص وبدون الوقوف على ما ذكر لا يجوز العمل بما يوجد في الكتب من تلك المذاهب المتروكة ولم تدون . هذا قليل من كثير وان أردت أوسع من هذا فعليك بكتابنا القول الجامع في الطلاق البدعي والمتابع

(١) قال الاسنوي فائدتان احدهما ذكر القرافي في شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه الخ « أقول هذه المسألة هي المعروفة بمسألة التلقيق وقال في التحرير وشرحه وقيده اى جواز تقليده غيره متأخر وهو السلامة القرافي بان لا يترتب على تقليد غيره ما يمنعانه أي يجتمع على بطلانه كلاهما فن قد الشافعي في عدم فرضية الدلك للأعضاء المغسولة في الوضوء والفسل ومالكاً في عدم نقض اللبس بلا شهوة فتوضاً ولبس بلا شهوة وصلى

لا يكون موقفا في أمر يجتمع على إبطاله الامام الذي كان على مذهبه والامام

ان كان الوضوء بذلك صحت صلاته عند مالك وان كان بلا ذلك بطلت عندهما .  
وقال الروياني يجوز تقليد المذاهب والانتقال اليها بثلاثة شروط : أن لا يجتمع  
فيهما على صورة تخالف الاجماع كن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود فإن  
هذه الصورة لم يقل بها أحد . وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول اخباره اليه  
ولا يقلد أُمياً في صماتة . وان لا يتبع رخص المذاهب . وتمقب الغرافي هذا بانه ان  
أراد بالرخص ما ينقض فيه قضاء القاضي وهو أربعة ما خالف الاجماع أو القواعد  
أو النص أو القياس الجلي فهو حسن متمين فان ما لا نقره مع تأكيده بحكم الحاكم  
فأولى أن لا نقره قبل ذلك وان اراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كنهما كان  
يلزمه أن يكون من قلد مالكا في المياه والارواث وترك الالهـاظ في العقود  
مخالفاً لتقوي الله وليس كذلك . وتمقب الاول بأن الجرم المذكور ليس بضائر فان  
مالكا مثلاً لم يقل ان من قلد الشافعي في عدم الصداق ان نكاحه باطل والا لزم  
أن تكون أنكحة الشافعية عنده باطلة ولم يقل الشافعي أن من قلد  
مالكا في عدم الشهود ان نكاحه باطل والا لزم أن تكون أنكحة المالكية  
بلا شهود عنده باطلة . قلت لكن في هذا التوجيه نظر غير خاف .  
ووافق ابن دقيق العيد الروياني على اشتراط أن لا يجتمع في صورة  
يقع الاجماع على بطلانها وأبدل الشرط الثالث بان لا يكون ما قلده فيه مما ينقض  
فيه الحكم لو وقع . واختصر الشيخ عز الدين بن عبد السلام على اشتراط هذا  
قال وان كان المأخذات متقاربين جاز . والشرط الثاني انشراح صدره للتقليد  
المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه . ودليل هذا الشرط  
قوله صلى الله عليه وسلم « والاثم ما حاك في الصدر » . فهذا تصريح بأن ما حاك في  
النفـس ففعله اثم اهـ . قلت أما عدم اعتقاد كونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه فلا بد  
منه . وأما انشراح صدره للتقليد فليس على إطلاقه كما أن الحديث كذلك أيضا  
وهو بلفظ « والاثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس » في صحيح  
مسلم ولفظ « والاثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر وان افتاك الناس وافتوك »

الذي انتقل اليه فن قلد مالكا مثلا في عدم النقض باللس الخالي عن الشهوة

في مسند احمد فقد قال الحافظ المتقن ابن رجب في الكلام على هذا الحديث مشيراً  
للاول انه اشارة الى ان الانم ما أثر في الصدر حرجاً وضيقاً وقلقاً واضطراباً فلم  
ينشرح له الصدر ومع هذا فهو عند الناس مستنكر بحيث ينكرون عند اطلاعهم  
عليه وهذا أعلى مراتب معرفة الانم عند الاشتباه وهو ما استكره الناس فاعله  
وغير فاعله . ومن هذا المعنى قول ابن مسعود « ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله  
حسن وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح » ومشيراً اليه باللفظ الثاني  
يعنى ما حاك في صدر الانسان فهو انم وان افتاه غيره بأنه ليس بانم فهذه مرتبة  
ثانية وهو أن يكون الشيء مستنكراً عند فاعله دون غيره وقد جعله أيضاً انما  
وهذا انما يكون اذا كان صاحبه ممن شرح صدره بالايان وكان المفتي له يقني  
بمجرد ظن أو ميل الى هوى من غير دليل شرعي فاما ما كان مع المفتي به دليل  
شرعي فالواجب على المستفتي الرجوع اليه وان لم يشرح له صدره وهذا كالرخص  
الشرعية مثل الفطر في السفر والمرض وقصر الصلاة ونحو ذلك مما لا يشرح به  
صدر كثير من الجهال فهذا لاعتبار به . وقد كان صلى الله عليه وسلم احياناً يأمر  
اصحابه بما لا يشرح به صدر بعضهم فيمتنعون فغضب من ذلك كما امرهم بفسخ  
الحج الى العمرة فكرهه من كرهه منهم . وكما امرهم بنحر هديهم والتحلل من حمره  
الحديبية فكرهوه وكرهوا مقاضاته لقريش على ان يرجع من طامه وعلى ان من  
أتاه منهم يردّه اليهم . وبالجملة فما ورد به النص فليس للمؤمن الا طاعة الله ورسوله  
كما قال تعالى ( وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون  
لهم الخيرة من أمرهم ) وينبغي أن يتلقى ذلك بالشرح الصدر والرضا فان ما  
شرعه الله ورسوله يجب الرضا والايان به والتسليم له كما قال تعالى ( فلا وربك  
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت  
ويسلموا تسليماً ) وأما ما ليس فيه نص عن الله ورسوله ولا ضمن يقتدى بقوله  
من الصحابة وسلف الامة فاذا وقع في نفس المؤمن المطمئن قلبه بالايان المشرح  
صدره بنور المعرفة واليقين منه فحقه وحاك في صدره لشبهة موجودة ولم يجد



فصلي فلا بد ان بذلك بدنه ويمسح جميع رأسه والا فتكون صلاته باطلة عند

من يفتي فيه بالرخصة الامن يخبر عن رأيه وهو ممن لا يوثق بعلمه ولا بدينه بل هو معروف باتباع الهوى فهنا يرجع المؤمن الى ما حاك في صدره وان أفتاه هؤلاء المفتون . وقد نص الامام أحمد على مثل هذا اهـ . والحق في مسألة التلقيق أنها كمسئلة احداث قول ثالث فيما اذا اختلفوا على قولين فقط فكما أن الحق كما سلف أن المجتهد لا يجوز أن يحدث قولاً ثالثاً اذا خرق اجماع المجتهدين في عصر كمسئلة الجرد مع الاخوة حيث اختلفوا في أنه يشارك الاخوة أو يختص هو بالميراث ويحجب الاخوة فهذا اجماع منهم على عدم حرمانه كذلك الحق هنا ان المقلد اذا قلد لا يجوز أن يلفق بين مذهبين في صورة لا يقول بها أحد من المجتهدين كافة بأن تكون المسئلة واحدة حقيقة أو حكماً أي بحيث لو لفق العمل بصورة لا يقول بها أحد منهم ويكون العمل فيها على خلاف اجماعهم ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه بعد أن نقل جواز تتبع رخص المذاهب ما نصه وما عن ابن عبد البر أنه لا يجوز تتبع الرخص اجماعاً فاجيب بمنع هذا الاجماع اذ في تفسيق متبعم الرخص عن الامام أحمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسيق إنما هي فيما اذا قصد التلهي فقط . وقال في التقرير على التحرير وحمل القاضي أبو يعلى الرواية المنسقة على غير متأول ولا مقلد . وذكر بعض الحنابلة ان قوى الدليل أو كان عامياً لا يفسق . وفي روضة النووى وأصلها عن حكاية الحنابلة وغيره عن ابن أبي هريرة أنه لا يفسق ثم لعله محمول على نحو ما يجتمع له من ذلك ما لم يقل بمجموعه مجتهد اهـ . فابن الاجماع بعد هذا وما أورد أنه يلزم على تقدير جواز الاخذ بكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به ما لم يقل به أحد فيكون باطلا اجماعاً كمن تزوج بلا صداق عملاً بقول الامامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى ولا شهود اتباعاً لقول الامام مالك ولا ولى على قول امامنا أبي حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقاً أما عندنا فلا تتفاء الشهود وأما عند غيرنا فلا تتفاء الولي فهو مندفع

الامامين (الفائدة الثانية) تقليد الصحابة رضي الله عنهم يبنى على جواز الانتقال<sup>(١)</sup> في المذاهب كما حكى عن ابن برهان في الاوسط لان مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاكتفاء بها فيؤديه ذلك الى الانتقال . وقال امام

لعدم اتحاد المسألة وقد مر أن الاجماع على نفي القول الثالث انما يكون اذا اتحدت المسئلة حقيقة أو حكماً فتدبر . ولانه لو تم لزم استفتاء مفت معين والا احتمال الوقوع فيما ذكر اه . فانت ترى أنه يؤخذ من هذا أن مسئلة التلقيح مبنية على مسئلة احداث قول ثالث فهو انما يمتنع اذا تحقق أن المجموع الذي حمل به مخالف لاجماع جميع المجتهدين بحيث لو وجد مجتهد لم يجز له أن يقول بهذا المجموع وهيئات أن يتحقق ذلك وان تحقق في مسئلة احداث قول ثالث في مسئلة الجدل مع الاخوة كما ذكرنا . وبهذا تعلم أن ما نقله الاسنوي عن القرافي في شرح المحصول وسكت عليه قول باطل لا يعتمد به كيف وقد ناقض نفسه فيما تعقب به الرويانى كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « الفائدة الثانية تقليد الصحابة رضي الله عنهم يبنى على جواز الانتقال الخ » أقول تقليد الصحابة ليس بناء على جواز الانتقال في المذاهب بل مبناه التدوين وعدمه كما يصرح بذلك تعليله الذي حكاه عن ابن برهان كما أنه بعد أن نقل في مسلم الثبوت ما قاله امام الحرمين قال وفيه ما فيه وبين في الحاشية ما فيه فقال قال القرافي انعقد الاجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجب . وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبابكر وعمر أميرى المؤمنين فله أن يستفتى أباهريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير تكبر فن ادعى رفع هذين الاجماعين فعليه البيان انتهى . قال صاحب الفوائخ فقد بطل بهذين الاجماعين قول الامام : وقوله أجمع المحققون لا يفهم منه الاجماع الذى هو حجة حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذى يكون مختاراً عند أحد وتكون الجماعة متفقين عليه . قال أجمع المحققون على كذا . ثم فى كلامه خلل آخر وهو أن التبويب لا دخل له فى التقليد وكذا التفصيل فان

الحرمين في البرهان اجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلّقوا بمذهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الاثمة الذين سبروا

المقلد ان فهم مراد الصحابي عمل والا سأل عن مجتهد آخر فافهم . وقد بنى ابن الصلاح على ما قاله امام الحرمين قوله بوجوب تقليد واحد من الاثمة الاربعة دون غيرهم وبما يبطل به قول امام الحرمين يبطل قول ابن الصلاح أيضاً . ثم في قوله خلل آخر اذ المجتهدون الآخرون أيضاً بذلوا جهدهم من مثل ما بذل الاثمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء أدب بل الحق انه انما هم من تقليد غيرهم لانه لم يبق رواية مذاهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة عن مجتهد آخر يجوز العمل بها ألا ترى أن المتأخرين افتوا بتحليف الشهود اقامة له مقام التزكية على مذهب ابن أبي ليلى فافهم اهـ مع زيادة للايضاح . وحاصل هذا انه امتنع تقليد غير هؤلاء الاثمة الاربعة من الصحابة وغيرهم لتمدّد نقل حقيقة مذاهبهم وعدم ثبوته حق الثبوت لا لانه لا يجوز تقليدهم حتى لو نقل مذهب واحد من المجتهدن غير اولئك الاربعة بطريق صحيح جاز العمل به بلافرق بين الصحابة وبين غيرهم من سائر المجتهدن رضي الله عنهم أجمعين . ومن ثمة قال عز الدين بن عبد السلام لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة بل ان تحقق مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا . وقال أيضاً اذا صح عن بعض الصحابة مذهب في حكم من الاحكام لم يجز مخالفتها الا بدليل اوضح من دليله هذا . واقول قال في التقرير على التحرير . وقد تعقب بعضهم أصل الوجه لهذا بانه لا يلزم من سبر هؤلاء كما ذكر وجوب تقليدهم لان من بعدهم جمع وسبر كذلك ان لم يكن أكثر ولا يلزم وجوب اتباعهم بل الظاهر في تعليله في العوام أنهم لو كفوا تقليد الصحابي لكان فيه من المشقة عليهم من تعطيل معاشهم وغير ذلك ما لا يخفى . وأيضاً كما قال ابن المنير يتطرق الى مذاهب الصحابة احتمالات لا يمكن العامي معها من التقليد ثم قد يكون الاسناد الى الصحابي لا على شروط الصحة وقد يكون الاجماع قد انعقد بعد ذلك القول على قول آخر ويمكن أن يكون واقعة العامي ليست الواقعة التي أفق فيها الصحابي وهو ظان انها هي لان تنزيل الوقائع على

فنظروا وبوبوا الابواب وذكروا أوضاع المسائل لانهم أوضحوا طرق النظر  
وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح أيضاً ما حاصله أنه يتمين  
تقليد الاثمة الاربعة دون غيرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت وعلم تقييد  
مطلقها وتخصيص عامها ونشرت فروعها بخلاف مذهب غيرهم فربس الله عنهم  
وأرضاهم وحشرنا في زميرهم انه رحيم ودود

الواقف من أدق وجوه الفقه وأكثرها غلطاً . وبالجملة القول بأن العامي لا يتأهل  
لتقليد الصحابي قريب من القول بأنه لا يتأهل للعمل بأدلة الشرع اما لان قوله  
حجة فهو ملحق بقول الشارع واما لانه في علو المرتبة كاد يكون حجة فامتناع  
تقليده لعلو قدره لا لنزوله فلا جرم ان قال المصنف يعني الكمال بن الهمام وهو  
اي المذكور صحيح بهذا الاعتبار والا فمعلوم انه لا يشترط ان يكون للمجتهد  
مذهب مدون وانه لا يلزم احداً ان يتمذهب بمذهب أحد الاثمة بحيث يأخذ  
بأقواله كلها وبدع أقوال غيره كما قدمناه بابلغ من هذا . ومن هنا قال القرافي  
انمقد الاجماع على أن من أسلم الى آخر ما قدمناه عن القرافي . وأقول كل ما  
اطال به لا يخرج عما قاله عز الدين بن عبد السلام وانه متى تحقق مذهب عن  
واحد منهم جاز تقليده وأما ما ساقه من الاحتمالات فهي احتمالات عقلية لم يقم  
عليها دليل وكلها قائمة في تقليد مذاهب الاثمة الاربعة أيضاً والعامي المحض لا  
يمكن أن يمتدئ الى شيء أصلاً الا بواسطة رجوعه الى من يفتيه من علماء  
المذاهب فالحق ما قاله عز الدين بن عبد السلام فلا تنس ما قدمناه . وبالجملة فالعامي  
لا مذهب له بل مذهبه مذهب من يفتيه وفي هذا القدر كفاية . ثم قال وقد تكلم  
اتباع المذاهب في تفضيل أئمتهم قال ابن المنير واحق ما يقال في ذلك ما قالت ام  
الكلمة عن بنيتها « ثكلتهم ان كنت اعلم ايهم افضل هم كالحلقة المفرغة لا يدرى  
ابن طرفاها » فام من واحد منهم اذا تجرد النظر الى خصائصه الا وفي الزمان  
لناشرها دون استيفائها وهذا سبب هجوم المفضلين على التعمين فانه لغلبة ذلك  
على المفضل لم يبق فيه فضلة لتفضيل غيره عليه والي ضيق الازدهان عن استيعاب  
خصائص المفضلين جاءت الاشارة بقوله تعالى ( وما نريهم من آية الا هي اكبر

تم الكتاب والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وله الحمد ظاهراً  
وباطناً وهو حسبنا ونعم الوكيل

قال مؤلفه العبد الفقير الى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن القرشي  
الاسنوي اشافعي عامله الله بلفظه : فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ  
السنة المباركة سنة احدى واربعين وسبعمائة أحسن الله تعالى خاتمتها وعقبها بمنه  
وكرمه . وابتدأت فيه في شهر صفر سنة اربعين وسبعمائة . وكان تأليفه في المدرسة  
المباركة الشريفة رحم الله واقفها من القاهرة المعزية حماها الله وسائر بلاد  
الاسلام اللهم فكما أرشدت الى ابتدائه وأعنت على انتهائه فأجمله خالصاً لوجهك  
موجباً للفوز لديك وانفع به مؤلفه وكتابه والناظر فيه وجميع المسلمين وصلواته  
وسلامه على سيدنا محمد وآله اجمعين والحمد لله رب العالمين

من اختها) يريد والله اعلم ان يكون كل منها اكبر من الاخرى بكل اعتبار والا  
لتناقض الافضالية والمفضولية. والحاصل أن هؤلاء الائمة الاربعة قد انخرقت  
فيهم العادة على معنى الكرامة عناية من الله تعالى بهم اذا قيست احوالهم بأحوال  
اقربائهم ثم اشتهار مذاهبهم في سائر الاقطار واجتماع القلوب على الاخذ بها  
دون ما سواها الا قليلاً على عمر الاعداد مما يشهد بصلاح طوبتهم وجميل  
سيرتهم ومضاعفة مثوبتهم ورفعته درجاتهم. نعمدهم الله تعالى رحمته واعلام مقامهم  
في بحبوحة جنته وحشرنا معهم في زمرة نبيينا محمد صلى الله عليه وسلم وعترته  
وصحابة وادخلنا صاحبهم في دار كرامته

وكان الفراغ من كتابة هذا المؤلف في يوم الخميس ٤ رمضان سنة ١٣٤٤  
هجرية . واني أقول اللهم كما وفقتنا لبدايته ونهايته فأجمله نافعاً لناظرين فيه من  
المعلمين والمتعلمين وخالصاً لوجهك الكريم ومقبولاً لديك بفضلك المقيم ، انك  
على ما تشاء قدير وبالاجابة جدير. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه وسلم  
صلاة وسلاماً دائماً بدوام ملك الله تعالى والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً

فهرس  
الجزء الرابع من كتاب  
نهاية السؤل  
في شرح منهل الأصول

للفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر البضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ

تأليف

شيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن أبي السؤل في المتوفى سنة ٧٧٢هـ

الكتاب الرابع في القياس

صحيفة

- ٢ تعريف القياس لغة وشرحا
- ﴿الباب الاول﴾ في بيان أن القياس حجة . وفيه مسائل :
- ٧ الاول قول العلماء في حجيته في الامور الدنيوية والشرعية
- ٢٢ المسئلة الثانية ذهب النظام وبعض الفقهاء ان التنصيص بالعله أمر بالقياس
- ٢٦ » الثالثة للقياس اما قطعي أو ظني فيكون الفرع بالحكم أولى
- ٣٥ « الرابعة القياس مجري في الشرعيات كلها حتى في الحدود والكفارات الخ
- ٤٢ القياس في العقليات والخلاف فيه
- ٤٤ « في اللغات » »
- ٤٩ لايجري القياس في اسباب الاحكام

- ٥٣ ﴿ الباب الثاني ﴾ في اركان القياس  
 الفصل الاول في العلة وتعريفها  
 ٥٩ لانتظر المتعاق بالعلة ثلاثة أطراف : الاول ( الطرق الدالة على العملية )  
 ٥٩ الاول من الطرق الدالة على العملية : النص القاطع  
 ٦٣ الثاني الايماء وهو خمسة انواع  
 ٧٥ الثالث الاجماع  
 ٧٦ الرابع المناسبة  
 ١٠٥ الخامس الشبه  
 ١١٧ السادس الدوران  
 ١٢٨ السابع السبر والتقسيم  
 ١٣٧ الثامن الطرد  
 ١٣٨ التاسع تنقيح المناط  
 ١٤٣ فساد طريقين ظن بعض الاصوليين انهما مفيدان للعملية  
 ١٤٥ الطرف الثاني ( ما يبطل العملية ) وهو ستة : الاول النقض  
 ١٨٣ الثاني عدم التأثير وعدم العكس  
 ٢٠٤ الثالث الكسر  
 ٢١٠ الرابع القلب  
 ٢٢٤ الخامس الفرق  
 ٢٤١ الطرف الثالث ( اقسام العلة )  
 ٢٤٤ اقسام علة الحكم الثابت في محل  
 ٢٥٣ اقسام علة الحكم الخارج عنه  
 ٢٥٦ الخلاف في أقسام العلة  
 ٢٦٠ في التعليل بالحكم الغير المنضبطة  
 ٢٦٥ تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية

صحيفة

- ٢٧١ تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي  
 ٢٧٦ الخلاف في التعليل بالعلة القاصرة  
 ٢٨٨ تعليل الحكم بالوصف المركب  
 ٢٩٣ يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة لا بعليتها  
 ٢٩٥ تعليل ندم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى ؟  
 ٢٩٧ لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه  
 ٢٩٨ الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط  
 ٢٩٩ العلة الواحدة قد يعمل بها معلولان  
 ٣٠٣ الفصل الثاني - في الاصل والفرع - شروط الاصل  
 ٣٢٠ واشترط بعضهم في الاصل شروطاً أخرى  
 ٣٢٨ شروط الفرع  
 ٣٣٥ استعمال القياس على وجه التلازم  
 ٣٣٧ قول الحنفية في السبب والشرط  
 ٣٤٨ حكمة مشروعية العبادات والعقوبات وسبب مشروعية المعاملات  
 ٣٤٩ اقسام الشرط  
 ٣٥١ الموانع خمسة

### ﴿ الكتاب الخامس - في دلائل اختلاف فيها ﴾

- ٣٥٢ ﴿ الباب الاول ﴾ في الادلة المقبولة وهي ستة : الاول الاصل في المناغم  
 الاباحة

- ٣٥٨ الثاني من الادلة المقبولة الاستصحاب  
 ٣٧٧ الثالث الاستقراء وأقسامه  
 ٣٨٠ الرابع الاخذ بأقل ما قيل  
 ٣٨٥ الخامس المناسب المرسل  
 ٣٩٥ السادس فقد الدليل يغلب ظن عدمه



٣٩٨ ﴿الباب الثاني﴾ في الأدلة المردودة : الاول الاستحسان

٤٠٣ الثاني قول الضحاني والمذاهب فيه

٤٢١ تفويض الله الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم أو العالم

## ﴿الكتاب السادس - في التعادل والتراجيح﴾

٤٣٢ ﴿الباب الاول﴾ في تعادل الامارتين في نفس الامر

٤٣٨ تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد

٤٤٤ ﴿الباب الثاني﴾ في الاحكام الكلية للتراجيح

٤٤٩ اذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه اولي

٤٥٢ اذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ

٤٧١ قد يرجح بكثرة الأدلة لان الظنين أقوى

٤٧٤ ﴿الباب الثالث﴾ في ترجيح الاخبار وهو على وجوه : الاول محال الراوى

٤٩١ الثاني الترجيح بوقت الرواية

٤٩٣ الثالث بكيفية الرواية

٤٩٤ الرابع بوقت ورود الخبر

٤٩٧ الخامس بالانظ

٥٠١ السادس بالحكم

٥٠٧ السابع بالامر الخارجى كعمل أكثر السلف

٥١٠ ﴿الباب الرابع﴾ في ترجيح الافيسة وهو بوجوه :

الاول بحسب العلة

٥١٣ الثاني بحسب دليل العلية

٥١٦ الثالث بحسب دليل الحكم

٥١٨ الرابع بحسب كيفية الحكم

٥٢٢ ﴿فصل﴾ في مرجحات نص عليها الآمدى وابن الحاجب

## ﴿ الكتاب السابع - في الاجتهاد والافتاء ﴾

صحيفة

- ٥٢٤ ﴿ الباب الاول ﴾ في الاجتهاد  
٥٢٩ الفصل الاول في المجتهدين وفيه مسائل :  
الاولى يجوز له صلى الله عليه وسلم ان يجتهد  
٥٣٨ الثانية الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم  
٥٤٧ الثالثة شروط الاجتهاد  
٥٥٦ الفصل الثاني في حكم الاجتهاد : هل كل مجتهد مصيب ؟  
٥٦٥ هل لله تعالى في كل واقعة حكم معين ؟  
٥٧٣ فرعان : الاول طريق الفصل في الحادثة تقع بالمجتهدين لا يمكن الصلح فيها  
٥٧٤ الثاني في نقض الاجتهاد  
٥٧٧ ﴿ الباب الثاني ﴾ في الافتاء وفيه مسائل : الاولى يجوز الافتاء للمجتهد الخ  
٥٨٦ الثانية يجوز الاستفتاء للعامة لعدم تكليفهم الخ  
٥٩٥ الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء  
٦٠٦ فتوى المجتهد في حادثة واحدة مرتين  
٦٠٩ العامى لا يجوز له ان يستفتى الا من غلب على ظنه انه من أهل الاجتهاد  
٦١٣ هل يجوز خلو الزمان من مجتهد ؟  
٦١٧ هل لمن التزم مذهباً معيناً أن يقلد غيره ؟  
٦٣٠ تقليد الصحابة رضي الله عنهم

